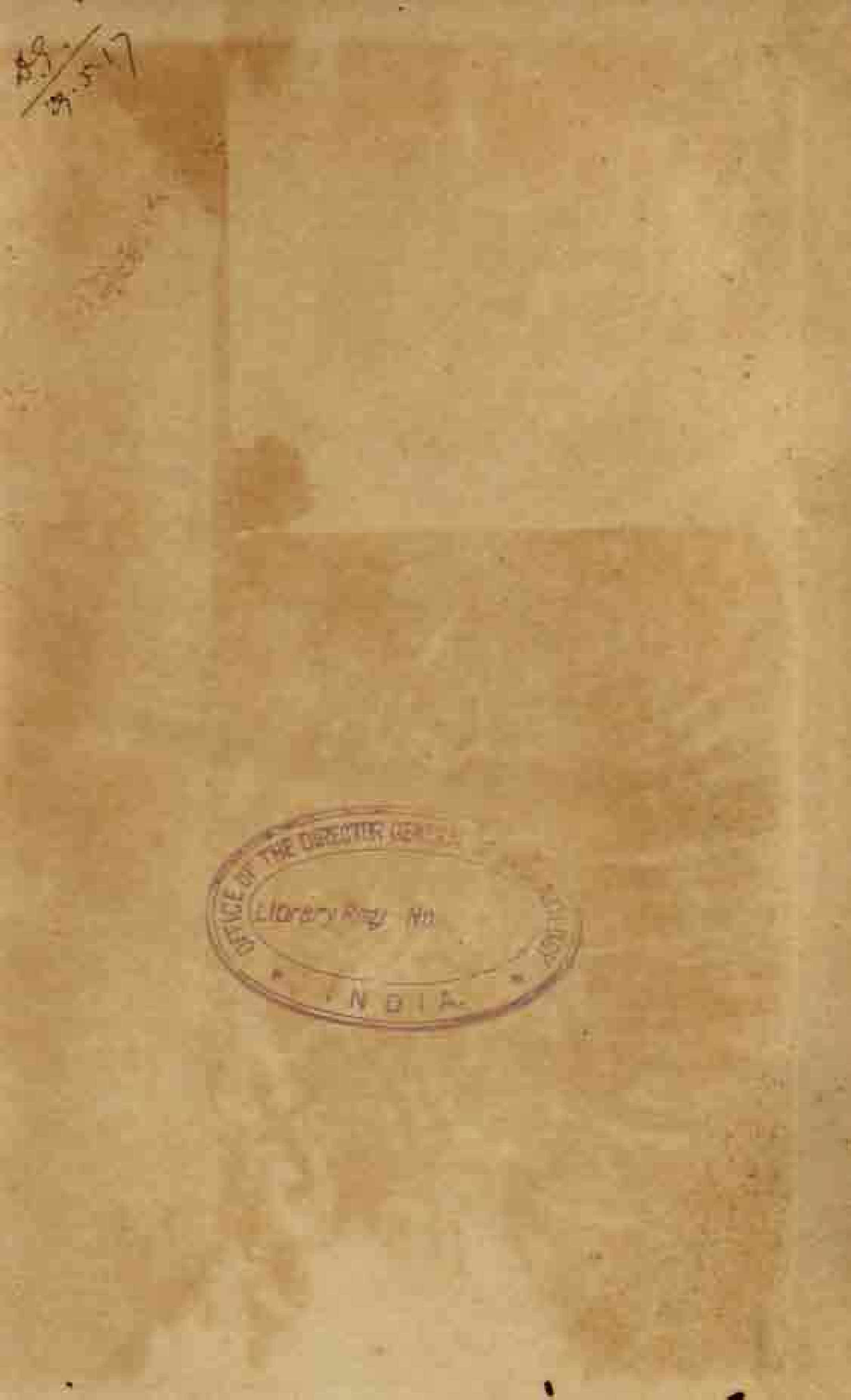

OFFICE OF THE DIRECTOR GENE
Library Regy. No.
INDIA



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-CINQUIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, Israel LEVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, Ed. MONTET, A. MORET P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN etc.

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-CINQUIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1912



LE CULTE DE MITHRA A CARTHAGE

Le Père Delattre m'a envoyé récemment, en me priant de le communiquer à l'Académie, un ex-voto à Tanit qui soulève à nouveau un problème sur lequel, à plusieurs reprises déjà, on a eu l'occasion d'appeler l'attention.



La stèle, à peu près intacte, est haute de $0^{m},465$, large de $0^{m},15$. Elle est encadrée de deux colonnes, que terminent des chapiteaux de style égyptien. L'espace libre entre les deux colonnes est occupé par l'inscription. Au-dessus de l'inscription, le symbole géométrique de Tanit, dont la base et les deux bras relient les deux colonnes [1]. Ce petit édicule est couronné par le disque et le croissant renversé, dont les deux cornes s'appuient sur les deux chapiteaux.

Nous en donnons ci-après la transcription en caractères hébraïques, suivie de la traduction des parties certaines.

1) On se représente de quelque façon analogue l'image qui a donné naissance à la légende de Samson entre les colonnes du temple de Dagon.

1 לרבת לתנת פן בעל
2 ולא[ד]ן לבעל חמן
3 אש נדר א[ד]נבעל
4 השפט בן אשמנחלץ
5 השפט מקם אלם מתר
6 [ר]ח עשתרני בן עבד
7 דמלקרת הרב בן ססר
8 [ר] הרב

1 A la Grande Tanit Penou-Baal
2 et au Seigneur Baal-Hammon,
3 vœu fait par Adonibaal
4 le suffète, fils d'Echmounhilleç
5 le suffète, . . . de la divinité. . .
6 . . . . . Astr. ., fils d'Ab-
7 dmelqart le Rab, fils de Sas-
8 [ar] le Rab.

La lecture matérielle est certaine, et pas une lettre n'est douteuse, sauf le daleth et le resh, qui, par un phénomène fréquent dans l'épigraphie phénicienne, se confondent l'un avec l'autre. Aux lignes 4-5, si l'on ne possédait que cette inscription, on serait conduit à lire מתדה; la comparaison des autres textes où ce mot reparaît confirme la lecture מתרח.

De même, aux lignes 6-7, le nom de l'aïeul peut se lire soit Sasad, soit Sasar. L'un et l'autre nous sont d'ailleurs inconnus.

L'auteur de l'ex-voto et son père étaient suffètes; le grand père et l'aïeul portaient le titre de Rab.

Le titre du père est suivi des mots

מקם אלם מתרח עשתרני

sur lesquels il convient maintenant de nous arrêter.

La coupe des mots qui composent cette formule nous est indiquée par la comparaison avec d'autres inscriptions de Carthage.

Sur plusieurs d'entre elles, la formule מקם אלם reparaît seule, sans être suivie d'aucun complément. En voici la liste :

C.I.S., n° 227.

[אד־	[Ado]-
נבעל ה[שפט בן ה־	nibaal le [suffète, fils de Ha]-
נא השפט [בן	nnon le suffète, [fils de. . . . .
מקם אלם	*Meqim Elim.*

Trouvé par Sainte-Marie. Bibl. Nat.

C.I.S., n° 262.

. . . [הש]פט מקם אל־	. . . [le su]ffète, *Meqim El-*
[ם בן] חמלך בן אדנב־	[*im*, fils de] Himilcon, fils d'Adoniba-
[על הש]פט	[al le su]ffète.

Trouvé par Sainte-Marie. Bibl. Nat.

C.I.S., n° 377.

לרבת לתנת פן [בעל]	A la Grande Tanit Penou-[Baal]
ולאדן לבעל חמן א[ש נ]־	et au Seigneur Baal Hammon, [vœu fait]
דר אדנבעל בן עב[דא]־	par Adonibaal, fils d'Ab[de]-
שמן מקם אלם בן	chmoun, *Meqim Elim*, fils
עזרבעל הרב מקם	d'Azrubaal, le Rab, *Meqim*
אלם	*Elim.*

Trouvé par le P. Delattre. Musée Saint-Louis à Carthage.

A ces ex-votos il faut joindre la grande inscription dédicatoire de Melecpalas[1], que nous ne pouvons reproduire en entier à cause de sa longueur. Dans cette inscription, qui remonte jusqu'à la huitième génération, et dont l'auteur est un prêtre, qui se rattache, autant qu'on peut le voir, malgré l'agencement encore assez obscur du contexte, au culte du Dieu Soleil, l'un des ancêtres porte le titre de מקם אלם.

Une première remarque s'impose. Tous les personnages qui portent le titre de *Meqim Elim* appartiennent à des familles suffètales ou sacerdotales, s'ils ne sont eux-mêmes suffètes ou rabs. Il en résulte que ces dignitaires étaient de grands personnages, et que leurs fonctions étaient compatibles avec celles de suffète ou de rab. Une des inscriptions suivantes nous prouvera qu'elles l'étaient aussi avec les fonctions de grand-prêtre. Un autre fait

1) Vogüé, *C. R.*, 1899, p. 247. Ph. Berger, *Musée Lavigerie*, p. 35-37. *R. E. S.*, n° 13 [1,2] et 236. Voir aussi *R. E. S.*, n° 537.

certain, c'est que ces fonctions avaient un caractère religieux. Le mot *Elim*, qui finit le titre, l'indique. Le pluriel *Elim* signifie « les dieux ». Mais, de même que l'hébreu *Elohim*, ce pluriel est souvent employé comme collectif, et signifie alors « la divinité ». Parfois même il désigne un dieu en particulier. C'est ainsi que, sur une inscription du Pirée[1] nous avons : רב כהנם אלם נרגל *Rab cohanim Elim Nergal* = « Grand-prêtre du dieu Nergal ». Enfin, nous le trouvons, pris adjectivement, sur plusieurs inscriptions phéniciennes : כלב אלם = *Kelb-Elim* = « Chien sacré (littéralement : des dieux) »[2], qu'il faille entendre par là des chiens, attachés au temple, comme le veut M. S. Reinach, ou, comme je l'ai proposé, des hiérodules; גלב אלם = *Gallab-Elim* = « barbier sacré »[3].

Quelles étaient ces fonctions ? Le caractère presque toujours vague des titres honorifiques rend difficile d'en préciser la nature. Le verbe *Qoum*, au hiphil, signifie « ériger, dresser, préposer ». En suivant cette voie, M. Clermont-Ganneau a proposé d'y voir le fonctionnaire qui portait les statues des dieux dans les processions. Peut-être aussi pourrait-on y chercher un *hophal*, c'est-à-dire le passif du *hiphil*, et traduire « préposé », ou quelque chose d'analogue.

Sur notre inscription, ce titre est suivi du groupe mystérieux מתרח עשתרני = *Mitrahestarni*. Ce n'est pas la première fois que le même assemblage de lettres se retrouve sur une inscription punique.

J'ai pu le restituer sur une des inscriptions de Maltzan[4], aujourd'hui au Musée du Louvre, grâce à la comparaison d'un autre ex-voto, qui est conservé au Musée Calvet, à Avignon[5].

1) *C. I. S.*, Pars 1a, no 119.
2) *C. I. S.*, Pars 1a, no 49.
3) *C. I. S.*, Pars 1a, nis 257-259.
4) *C. I. S.*, Pars 1a, no 260.
5(*C. I. S.*, Pars 1a, no 261.

Voici le texte et la traduction de ces deux inscriptions :

C.I.S., n° 260.

1	[א]ש נדר חמלכת	1	[Ce] qu'a voué Hamilcat,
2	[ב]ן חנא בן חמל־	2	[fils] de Hannon, fils de Hamil-
3	כת הרב מק[ם] א־	3	cat le Rab, *Meq*[*im*] *E*-
4	לם מתרח עשת־	4	*lim Mitrahasta*-
5	[רני].	5	[*rni*].

Maltzan. Louvre.

C.I.S., n° 261.

1	לרבת לתנת פן בעל	1	A la Grande Tanit Penou-Baal,
2	ולאדן לבעל חמן א־	2	et au Seigneur Baal Hammon, ce
3	ש נדר מתנבעל בן	3	qu'a voué Matanbaal, fils
4	בעליתן מקם אל־	4	de Baaljahon, *Meqim El*-
5	ם מתרח עשתר[נ]י	5	*im Mitrahastarni*.

Sainte-Marie. Musée Calvet, Avignon.

Cette lecture a été confirmée par une inscription funéraire, trouvée par le Père Delattre dans la nécropole voisine de Sainte-Monique et communiquée par le Marquis de Vogüé à l'Académie des Inscriptions[1] :

קבר צפנבעל הכהנת בת עזרבעל
בן מגן בן בדעשתרת אשת חנא השפט
רב כהנם בן עבדמלקרת השפט רב כ־
הנם מקם אלם מתרח עשתרני

Tombeau de Çafonbaal la prêtresse, fille d'Azrubaal,
fils de Magon, fils de Bodastoret, femme de Hannon le suffète
grand-prêtre, fils d'Abdmelqart le suffète, grand-prê-
tre *meqim Elim Mitrahastarni*.

Il convient de noter qu'ici encore nous avons affaire à une famille de suffètes qui cumulait des fonctions sacerdotales. La défunte était une prêtresse, et son époux, ainsi que le père de son époux, étaient tous deux suffètes; ce dernier enfin joignait au titre de suffète, celui de grand-prêtre, suivi de la formule *Meqim Elim Mitrahastarni*.

Voici ce qu'écrit à ce sujet M. de Vogüé dans les *Comptes rendus* :

1) *Comptes rendus*, séance du 14 avril 1905, p. 225 à 227 = *R. E. S.*, 553; même titre restitué dans *R. E. S.*, 554.

« Les mots que le P. Delattre a laissés sans explication à la quatrième ligne comprennent une série de titres, déjà connus par les inscriptions antérieures, mais dont le sens exact a jusqu'ici échappé à tous les interprètes. Le premier, מקם אלם, est le plus répandu ; il désigne une fonction envers les dieux ; mais laquelle ? Le point est toujours douteux. Le second ne se trouve à ma connaissance que dans deux inscriptions de Carthage (*C. I. S.*, nos 260 et 261). Il y est mutilé ; par la comparaison des monuments, M. Philippe Berger l'a reconstitué en מתרח עשתרני. Sa reconstitution est entièrement confirmée par notre petit monument, qui, à ce point de vue, offre un certain intérêt, bien qu'il ne fasse pas avancer la question de l'interprétation. Il permet au moins d'affirmer que ces titres sont des titres honorifiques, puisqu'ils appartiennent à un suffète grand-prêtre, et non des désignations de métiers ou des ethniques comme l'avaient supposé quelques commentateurs ».

M. de Vogüé a eu parfaitement raison d'écarter les explications qui tendaient à voir dans ces titres des ethniques ou des noms de métiers. Je crois qu'on peut aller plus loin, et que le groupe *Mitraḥastarni*, n'est pas une formule honorifique distincte des précédentes, mais qu'elle en est le complément, et qu'elle nous cache un nom divin annoncé par les mots *Meqim Elim*.

Je n'en apporte pas la preuve matérielle, et ce n'est qu'une conjecture ; mais une conjecture fondée sur l'analyse comparative de ces inscriptions et sur leur rapprochement avec d'autres textes analogues.

Voilà donc quatre inscriptions, dans lesquelles le groupe *Mitraḥastarni*, inconnu en dehors de là, est associé au titre de *Meqim Elim*. S'il en était indépendant, on le rencontrerait dans un autre agencement. Mais non, on ne le rencontre jamais seul, jamais même placé avant *Meqim Elim*. Il faut donc considérer *Mitraḥastarni* comme le déterminatif du mot *Elim* = Dieu. Le *Meqim Elim Mitraḥastarni* est donc le *Meqim* du Dieu Mitraḥastarni[1].

1) On verra tout à l'heure qu'il faut sans doute lire, non pas Mitraḥastarni, mais Mitraḥ-Astronoé.

Il nous reste à voir si l'analyse du groupe Mitraḥastarni se prête à cette explication. Ce groupe de lettres se compose de deux éléments distincts, qui sont séparés dans notre inscription par une coupure très nette. Le second se compose des lettres עשתרני = Astarni[1]. Nous avons là un dérivé de la racine Istar-Aster-Astarté, quelle qu'en soit la prononciation véritable, qui est très vraisemblablement un nom divin.

Reste Mitraḥ. Pendant longtemps je l'avais retourné dans tous les sens, sans réussir à rien en tirer, quand en reprenant la question à propos de cette nouvelle inscription, l'idée m'est venue d'y chercher le nom de Mithra; et cette idée paraît si naturelle, une fois qu'on l'a eue, qu'elle s'impose, malgré les difficultés très sérieuses qu'elle présente. Ces difficultés sont de deux ordres : philologique et mythologique.

Au point de vue philologique, l'aspiration dure *heth* à la fin du mot surprend. Les transcriptions grecques Μίθρης, Μίθρας, ne la laissent pas supposer, non plus que la plupart des noms propres qui en dérivent[2]. Il y avait pourtant dans le nom de Mithra une aspiration, et il ne serait pas surprenant de la trouver transposée à la fin du mot dans une transcription du grec en phénicien. Le fameux bas-relief Borghèse[3] nous en offre même un exemple qui pourrait servir jusqu'à un certain point d'explication à la forme Mitraḥ. Sur le ventre du taureau, on lit la légende bien connue : *Deo Soli invicto Mitrhe.*

La difficulté n'est pas moins grande au point de vue historique. Ce n'est guère qu'à l'époque impériale que nous voyons le mithriacisme se répandre dans le bassin occidental de la Méditerranée, à la suite des légions romaines qui l'avaient rapporté d'Orient. C'est alors seulement que les écrivains com-

1) On pouvait être tenté de lire עשתרכי = Astarki, quand on ne connaissait que les premières inscriptions. La nôtre tranche la question.

2) Une inscription phénicienne de Sicile (*C. I. S.*, 137) présente une légende dans laquelle on avait cru reconnaître le nom de Mithra ; mais cette explication doit être abandonnée, et מתר est le nom du défunt, nom qui a peut-être une autre étymologie.

3) Cumont, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. Mithra, p. 1947.

mencent à parler de la secte nouvelle, et c'est de cette époque que datent ses premiers monuments[1]. Il serait donc surprenant au premier abord, de voir le culte de Mithra installé en Afrique avant la prise de Carthage par les Romains.

Il convient pourtant de remarquer que ce culte ne s'est pas implanté sur une terre vierge. Les légions romaines n'ont pas été le seul véhicule des cultes syriens que nous voyons pulluler en Occident à partir du IIe siècle de notre ère.

A la suite des bouleversements dont l'Asie avait été le théâtre, l'instinct du commerce attira les Orientaux dans les lieux qu'avaient occupés avant eux les Phéniciens. On sait l'importance que prit dès l'époque perse la *diaspora* juive.

Les papyrus d'Assouan nous montrent une colonie militaire juive installée en maîtresse à Syène, et défendant l'Egypte contre les invasions des Soudanais[2]. Toute la civilisation alexandrine est pénétrée de l'influence juive qui y était prédominante. Nous trouvons les Juifs établis jusque dans les grands ports qui mettaient l'Italie en communication avec l'Orient. Quand saint Paul débarqua à Pouzzoles, se rendant à Rome, il y trouva une communauté juive depuis longtemps installée[3].

Les juifs toutefois n'étaient pas seuls à occuper ces centres commerciaux. De bonne heure, une *diaspora* syrienne, parallèle à la *diaspora* juive, s'était fixée dans les ports de la Méditerranée et jusqu'en Italie, où son existence nous est attestée par la célèbre inscription nabatéenne de Pouzzoles[4].

Le culte de Mithra si répandu en Orient, et qui jouissait, grâce à son caractère mystérieux, d'une si grande faveur, a dû pénétrer en Occident avec les autres cultes syriens, plus anciennement même peut-être qu'on ne l'admet d'habitude. En effet, une inscription de Nersæ au cœur de l'Apennin datée de l'an 172 de notre ère, parle déjà d'un mithræum *vetustate colapsum*[5].

1) Cumont, in *Dict. des Antiquités*, art. Mithra, p. 1945.
2) Sachau, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1911.
3) *Actes*, XXVIII, 14-15.
4) *C. I. S.*, II, nos 157-159.
5) *C. I. L.*, IX, 4109-4110.

Mais c'est surtout dans les pays plus directement soumis aux influences orientales qu'il devait prendre pied. En Sicile, on le trouve établi à Syracuse et à Palerme, et, sur la côte d'Afrique, à Tripoli, Carthage, Rusicade, Icosium, Césarée, d'où il gagna certaines villes de l'intérieur, comme Cirta[1]. Il n'est même pas impossible que le culte de Mithra n'ait été importé en Afrique, non par les Romains, mais directement d'Orient et en particulier de ces provinces de l'Asie Mineure qui paraissent en avoir été l'un des principaux foyers.

Bien avant que le Mithriacisme, en tant que religion, avec son organisation, ses prêtres et ses mystères, n'eût pénétré en Occident, le dieu Mithra a pu être adoré dans les milieux sémitiques et en particulier à Carthage, comme tant d'autres divinités orientales, grâce aux identifications, souvent très artificielles, que les Phéniciens établissaient entre leurs divinités et celles des autres nations.

Le groupe Mitrah-Astarni, par la juxtaposition de deux éléments fondus en un seul nom divin, rentre dans la catégorie de ces dieux à double face qui sont une des caractéristiques de la mythologie phénicienne. Mitrah-Astarni est un nom formé sur le type de ces noms divins que j'ai relevés jadis : Malac-Baal, Malac-Astoret, Esmoun-Melqart, Esmoun-Astoret, Astar-Kamos, et que la Grèce a confondus dans la forme célèbre d'Hermaphrodite[2]. On remarquera que dans plusieurs de ces divinités doubles, il y a un élément mâle et un élément femelle fondus ensemble et que l'élément mâle se rattache à l'une de ces divinités qui jouaient le rôle de médiateur entre Dieu et les hommes. Or, ce rôle est essentiellement celui de Mithra.

Une idée que me suggère M. Clermont-Ganneau paraît devoir résoudre de la façon la plus heureuse la difficulté que présente la lecture Astarni.

Nous sommes arrivés à voir dans le groupe Mitrah-Astarni un nom composé de Dieu, formé des noms divins Mithra et

1) Cumont, *Dict.*, p. 1946.
2) Ph. Berger, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Phénicie*, p. 543.

Astarni, l'un représentant l'élément masculin, l'autre l'élément féminin, dérivé de la racine. Istar-Aster-Astarté. Cette explication paraît d'autant plus séduisante, que le culte de Mithra a toujours été associé chez les Romains avec celui de Cybèle, qu'ils identifiaient avec la *Magna Mater*[1]. Mais que faire de la forme Astarni ? Pas plus que Astarki elle ne répond à aucun nom sémitique.

M. Clermont-Ganneau propose de la façon la plus ingénieuse de chercher dans le groupe עשתרני non pas un dérivé phénicien de la déesse sémitique Astarté, mais la déesse dont les auteurs grecs nous ont transmis le nom sous la forme Astronoé. עשתרני est la transcription exacte du grec Ἀστρονόη.

La déesse Astronoé ne nous était connue jusqu'à présent que par un passage de Damascius[2]. Damascius raconte que l'Asklépios de Béryte qui, dit-il, n'est ni d'origine grecque, ni d'origine égyptienne, mais un dieu phénicien du nom d'Esmounos, fils de Sadykos, fut aimé d'Astronoé, la mère des dieux. Pour échapper aux poursuites de la déesse, le jeune Echmoun se mutila d'un coup de hache. La déesse éplorée le rappela à la vie avec l'aide de Paiôn, et Echmoun devint un dieu. Ainsi donc, d'après Damascius, le mythe d'Asklépios et d'Astronoé est un mythe d'origine phénicienne ; c'est une variante phénicienne du mythe d'Adonis, et l'on est amené à établir l'équivalence : Astronoé = Magna Mater = Astarté.

Le récit de Damascius mérite-t-il créance, ou bien n'est-il, comme on l'a cru, que le résultat d'une combinaison de basse époque ? Une inscription grecque de Tyr, acquise depuis peu par le Musée du Louvre et publiée par M. Dussaud[3], vient apporter une confirmation éclatante à l'ensemble de faits que j'ai cherché à établir. A la ligne 8, il y est question des dieux Hèraklès et Astronoé :

Θεῶν Ἡρακλέους καὶ Ἀστρονόης.

L'inscription grecque de Tyr justifie donc le dire de Damas-

1) Cumont, in *Dict.*, p. 1048.
2) Damascius, *Vita Isid.*, ap. Phot., *Bibl.*, 242, p. 352 éd. Bekker.
3) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXIII, 1911, p. 331-339.

cius et la lecture à laquelle nous a conduit l'examen de notre inscription punique. Astronoé est donc bien une divinité phénicienne; elle nous apparaît comme identique avec Astarté, et comme la parèdre d'Héraklès, avec qui elle forme un nouveau couple divin, analogue à ceux que nous avons déjà signalés.

Comment expliquer son nom? Est-ce une appellation purement grecque, ou bien une transcription par à peu près du nom d'Astarté? La forme du nom d'Astronoé semble lui assigner une origine grecque et la rattacher à la racine Aster, indiquant par là que nous avons affaire à une divinité astrale. Mais il ne s'en suit pas que son nom n'ait aucun rapport avec celui d'Astarté. Je crois que les Grecs ont procédé là, comme pour un grand nombre de leurs noms de Dieux, par la voie de calembour étymologique. Pour rendre le nom phénicien ils ont pris un nom grec, s'en rapprochant pour la forme, et rappelant un des attributs essentiels de la déesse dont ils voulaient traduire le nom. Astarté étant une déesse sidérale, ils ont pris un nom grec se rattachant à la racine Aster, et c'est ainsi que se sont formés non seulement le nom d'Astronoé, mais ceux d'Astroarché[1], d'Astéria[2], et d'autres encore. C'est ce nom sémitique, grécisé, qui a été traduit à nouveau en punique et a fait ainsi retour au panthéon carthaginois.

La formation du nouveau couple divin Mithra-Astronoé est d'autant plus naturelle que le culte de Mithra, ainsi que nous l'avons vu plus haut, a toujours été associé avec celui de la Magna Mater. Ce sont deux divinités étrangères, assimilées avec le groupe divin Melqart-Astarté à cause des ressemblances qu'ils présentaient avec lui, et qui se sont introduites grâce à cette ressemblance dans le panthéon carthaginois.

Peut-être notre interprétation permettrait-elle de mieux comprendre le titre de *meqim* que nous avons étudié plus haut. Le culte mithriaque possédait un grand nombre de fonctionnaires portant des titres différents. Parmi eux se trouvaient des *cura-*

1) Hérodien, V, 6, 5.
2) Clermont-Ganneau, *Rec. d'Archéol. Orientale*, t. VII, p. 147-153.

tores, des *defensores*, des *patroni*, et certains grands personnages dont les fonctions pouvaient se cumuler avec celles de prêtres, et qui portaient le titre de *antistes*. Ce dernier titre s'accorderait fort bien avec celui de *Meqim*, qui se rattache, ainsi que nous l'avons vu, à la racine *Qoum*, « ériger », et au passif « être préposé »[1].

L'on ne saurait négliger l'indication fournie à cet égard par l'inscription de Melecpalas, dont l'auteur, qui est prêtre, est dans un rapport étroit avec le culte du Dieu-Soleil, tandis qu'un de ses ancêtres porte le titre de *Meqim Elim*. Si l'on songe que la formule *Deo Soli invicto* est la formule officielle pour désigner le dieu Mithra, on ne saurait méconnaitre la parenté qui existe entre ces deux ordres de faits. Il y aurait lieu de reprendre à ce point de vue toute l'inscription de Melecpalas. Peut-être enfin faut-il rattacher au culte de Mithra certaines statuettes en terre cuite assez fréquentes dans les tombes de Carthage[2] et qui représentent un dieu revêtu du bonnet phrygien. Si même ce dieu n'a rien de commun avec Mithra, il pourrait se rattacher du moins à la Phrygie qui était un des centres principaux du mithriacisme.

Voici donc comment je propose de traduire l'inscription du père Delattre :

> A La Grande Tanit Penou-Baal
> et au seigneur Baal Hammon,
> vœu fait par Adonibaal
> le suffète, fils d'Echmounhilleç
> le suffète, [*antistes* du dieu Mit-
> rah-Astronoé], fils d'Ab-
> dmelqart le rab, fils de Sasa-
> [r] le rab.

Ce travail était déjà sous presse, lorsque j'ai eu connaissance d'une nouvelle inscription conservée au musée Saint-Louis, qui

1) Cumont, *in Dict.*, p. 1949.

2) Ph. Berger, *Catalogue du Musée Lavigerie*, partie phénicienne, pl. XVI, n° 5, et XVIII, n°s 1-5.

rentre dans la même catégorie que celles que je viens d'étudier. C'est une inscription funéraire, gravée sur une plaque de calcaire fin grisâtre, haute de 0m,09, large de 0m,11. Cette plaque était encastrée dans une dalle qui devait fermer la chambre sépulcrale.

M. Slouschz m'en avait communiqué la copie en lettres hébraïques, sans aucune indication. Le Père Delattre, que j'ai aussitôt consulté, m'a envoyé les renseignements qui précèdent, en y joignant l'estampage d'après lequel je reproduis ce petit texte.

Voici comment je propose de le lire :

עלת מגן מ
קם אלם מלת

Le mot עלת par lequel débute l'inscription, prête à plusieurs interprétations. Il doit certainement être pris ici dans le sens de « couvercle » ou « chambre sépulcrale », que nous lui trouvons déjà sur le sarcophage d'Echmounazar[1].

Quoi qu'il en soit, cela ne change rien à la fin de l'inscription, qui contient le titre du défunt : מקם אלם מלת. En m'appuyant sur les conclusions auxquelles m'a conduit l'examen de la formule מקם אלם מתרח עשתרני « = *Antistes* du dieu Mithra-Astronoé », je traduis cette inscription :

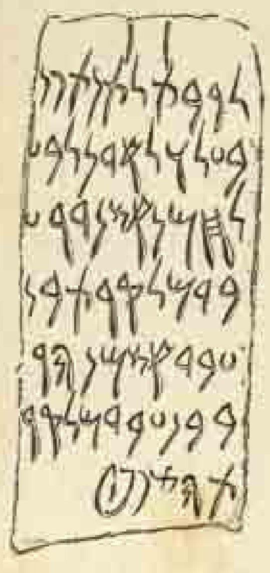
Tombeau de Magon, *antistes* de la déesse Mylitta.

Je ne puis pas entrer dans le détail de la discussion à laquelle donnerait lieu cette nouvelle traduction. Je me bornerai à rappeler un passage d'Hérodote, qui rapproche le culte de Mylitta, qu'il appelle la Vénus Céleste ou Uranie, de celui de Mithra.

« Les Perses..... font encore des sacrifices au Soleil, à la Lune, à la Terre, au Feu, à l'Eau et aux Vents, et n'en offrent de tout temps qu'à ces divinités. Mais ils y ont joint dans la suite le culte de Vénus Céleste ou Uranie, qu'ils ont emprunté

1) *C. I. S.*, I, n° 3, l. 6 et 10 et p. 16.

des Assyriens et des Arabes. Les Assyriens donnent à Vénus le nom de Mylitta, les Arabes celui d'Alitta, et les Perses l'appellent Mitra »[1].



Le rapprochement fait par Hérodote de Mylitta-Uranie et de Mitra, rend moins étonnant de trouver le culte de Mylitta associé à Carthage à celui de Mitra, et célébré par les mêmes fonctionnaires. Il convient seulement de remarquer, si l'on accepte notre explication, que le culte de Mylitta, comme celui d'Astronoé, se sera introduit à Carthage par l'intermédiaire de la Grèce.

***

Je joins à cette étude deux autres ex-votos, dont l'un de famille suffétale, que j'ai reçus du Père Delattre postérieurement à cet envoi.

Le premier est haut dans son état actuel de 0m,30 environ, large de 0m,125. La stèle est brisée en haut et en bas. L'inscription est intacte. Au-dessus, on aperçoit le bas de la main levée.

1. A la Grande Tanit Penou-	1. לרבת לתנת פן
2. Baal et au Seigneur Ba-	2. בעל ולאדן לבע־
3. al Hammon, vœu fait par	3. ל חמן אש נדר
4. Bodmelqart, fils	4. בדמלקרת בן
5. d'Abdechmoun le Ra-	5. עבדאשמן הר־
6. b, fils d'Abdmelqar-	6. ב בן עבדמלקר
7. t le Suffète.	7. ת השפט

Le second ex-voto est haut de 0m,44 environ et large dans sa plus grande largeur de 0m,16. En haut, un fronton aigu et deux acrotères. Dans le fronton, l'image de Tanit.

1) Hérodote, I, 131.

En voici le texte et la traduction :

1. לרבת לתנת פן
2. בעל ולאדן לבעל
3. חמן אש נדר עזר־
4. בעל הטבח בן
5. בנחדשת הטבח

1. A la Grande Tanit Penou-
2. Baal et au Seigneur Baal
3. Hammon, voeu fait par Azaru-
4. baal le sacrificateur, fils de
5. Benhodešat le sacrificateur.

Lignes 4 et 5. Pour le titre טבח = sacrificateur, voyez *C. I. S.*, 1re partie, nos 237-239.

Ligne 5. Le nom בנחדשת = « Benhodchat » est nouveau. Nous avons trouvé à plusieurs reprises la forme masculine de ce nom : בנחדש « Benhodech »[1]. La lecture est certaine.

Je remercie en finissant le Père Delattre, du zèle et du dévouement avec lesquels il rassemble et il nous communique tous les textes puniques qui sortent des ruines de Carthage. L'exemple des inscriptions réunies dans ce travail prouve combien la comparaison de textes illisibles ou insignifiants au premier abord peut conduire à des conclusions importantes pour la mythologie et même pour l'histoire, et elle justifie la méthode adoptée pour le *Corpus inscriptionum Semiticarum*, et qui consiste à ne pas négliger un seul texte si petit soit-il.

Philippe Berger.

1) *C. I. S.*, 1re partie, n° 117.

SAINT ANTOINE

ET LES COMMENCEMENTS DU MONACHISME CHRÉTIEN EN ÉGYPTE

En notre siècle, une grande ardeur s'est emparée des hommes qui ont pris à tâche d'étudier les anciennes civilisations et de grands succès ont ouvert à l'esprit humain des voies qu'il ne soupçonnait point. On a réussi à soulever le voile qui cachait l'intelligence des idées primitives de l'humanité et l'on a pu comprendre comment s'étaient édifiées les premières religions. L'Égypte, tout comme les autres pays de l'Orient, a su attirer à elle les chercheurs patients qui sont parvenus à la faire revivre partiellement à nos yeux amateurs de tout ce qui a de l'éclat comme à nos esprits curieux. On s'est jeté spécialement avec un intérêt passionné sur l'Égypte chrétienne et sur ce phénomène moral si captivant qu'a offert aux contemporains et à la postérité le monachisme égyptien avec toutes ses subdivisions. L'histoire hagiographique s'en est emparée, retraçant pour les âmes mystiques les figures de quelques-uns des grands moines égyptiens, le roman lui-même n'a pas dédaigné cette étude.

En particulier, Antoine a été entouré d'une auréole de gloire et de vénération sur des données presque exclusivement légendaires. La genèse de cette légende est facile à reconstituer : elle est née des récits que les auteurs grecs ou latins, copiant les ouvrages des Égyptiens, ont répandus dans l'univers chrétien. Il ne faut pas trop en vouloir aux auteurs de notre époque, s'ils ont suivi une erreur vieille déjà de quinze siècles ; ils ignoraient l'Égypte, non seulement l'Égypte pharaonique, mais encore l'Égypte chrétienne. On était trop persuadé que le christianisme, en s'implantant

dans la vallée du Nil, avait changé les hommes et leurs coutumes. Aujourd'hui, il n'en serait peut-être plus de même ; les livres des Égyptiens chrétiens ont été publiés en partie et on peut juger des habitants de la vallée du Nil par ce qu'ils pensaient eux-mêmes sur eux-mêmes ; on peut les voir agir tels qu'il leur plaisait de se raconter et, par conséquent, rien de plus facile que de se faire un jugement motivé sur leurs actes journaliers ou extraordinaires.

Il m'a donc semblé possible de retracer la vie de saint Antoine et de dire quels furent les premiers moines chrétiens de l'Égypte. Il m'a été donné d'entretenir des relations étroites avec leurs successeurs d'aujourd'hui, de partager leurs exercices en même temps que leur nourriture, de pouvoir pénétrer leurs pratiques les plus ordinaires comme leurs actes les plus élevés, et cela assez longtemps et assez souvent pour asseoir mon jugement sur une connaissance précise des choses que j'avais à juger. J'ai, ainsi sur mes prédécesseurs un avantage considérable, avantage peu enviable, il est vrai, par certains côtés, mais avantage inappréciable pour l'intelligence de cet être composite qu'on appelle un moine. Je représenterai *Le Père des moines* comme les Coptes l'appellent, tel qu'il m'est apparu, sinon tel qu'on se le figure d'ordinaire, ni trop haut ni trop bas, bien différent de celui que l'imagination populaire se retrace dans la *Tentation* de saint Antoine ou que Flaubert a évoqué dans son livre célèbre, ne ressemblant presque en rien au saint que les âmes pieuses ornent de toutes les vertus qui plaisent à leurs mystiques amours : j'aurai pour excuse de l'avoir jugé par ce que ses contemporains et ses compatriotes ont écrit de lui.

I

Avant d'entrer dans le récit de la vie de saint Antoine, je dois faire connaître sommairement les sources dont je me

suis servi, d'abord les sources grecque et latine, puis les sources coptes, gardant pour le dernier examen celles qui me paraissent les plus importantes.

Les sources grecque et latine sont la *vie* de saint Antoine que l'on attribue d'ordinaire au grand patriarche d'Alexandrie, saint Athanase, puis la *vie* latine, œuvre de saint Jérôme. Ces deux sources n'ont point une valeur égale à mes yeux, et je parle uniquement pour moi en ce moment, n'ayant nulle envie d'imposer mon sentiment personnel à mes lecteurs, bien certain qu'on ne manquerait pas, si je le faisais — et on n'y manquera peut-être pas, malgré cette déclaration — d'engager des polémiques peu courtoises à mon égard, comme le fait s'est produit à l'apparition de presque tous mes ouvrages. La source grecque me semble un témoignage dont on peut, dont on doit tenir compte ; la source latine ne mérite guère le nom de source ; c'est tout au plus un canal de dérivation très éloignée dont les eaux sont de plus en plus troubles à mesure qu'il s'éloigne de la source elle-même.

Je n'ai pas à examiner si l'œuvre attribuée à saint Athanase est bien sortie de la plume du célèbre patriarche d'Alexandrie, si elle répond bien au style des autres œuvres authentiques de cet infatigable polémiste, de cet adversaire impénitent et intermittent de l'Arianisme, de cet homme à la vie agitée qui trouvait le temps de combattre, entre deux exils, les doctrines de l'ancien diacre de son église et aussi, hélas ! les doctrines de la raison humaine ; je n'entends point traiter ici cette question et je n'ai envie que de dire mon sentiment sur le récit lui-même. Ce récit d'un homme qui avait personnellement connu celui dont il raconte la vie ne renferme à première vue rien qui dénote cette connaissance personnelle d'Antoine et des lieux où se passa la vie du grand anachorète. Cela peut paraître étonnant, mais il me semble bien qu'il en est ainsi. L'auteur ignore le lieu de naissance d'Antoine, c'est surprenant pour un patriarche qui en usait familièrement avec le moine; de même il mélange ensemble les diverses étapes de la célèbre tentation. De cette manière

d'agir qui n'est point, à le remarquer, seulement spéciale à la naissance d'Antoine et à sa tentation il résulte qu'on ne peut guère compter sur une méthode historique rigoureuse : cependant, je ne vois pas d'inconvénient réel à prendre les données de cette vie et à les accepter généralement comme historiques. Si l'on enlève le remplissage à la manière chrétienne de l'auteur, il restera certes bien peu de chose ; mais ce peu de chose est encore quelque chose. D'ailleurs nous ne savons presque rien d'absolument certain, sinon qu'Antoine a existé, qu'il est mort et qu'entre sa naissance et sa vie, il a institué, dit-on, la vie monachique en Égypte. Mais je dois dire aussi que, dans les détails qui nous sont donnés, rien ne s'oppose à la vraisemblance, sinon en quelques endroits. En résumé, cette vie grecque qui dut être composée peu de temps après la mort d'Antoine est une source à laquelle nous pouvons abreuver notre curiosité, sans trop risquer d'empoisonner notre connaissance du héros.

La source latine est la *vie* de Paul le premier ermite, qu'on attribue avec raison, je crois, au solitaire de Bethléem, saint Jérôme. Cette vie est surtout célèbre par la scène fameuse de la rencontre de Paul et d'Antoine, quand le premier allait mourir. Cette rencontre ne me semble qu'un épisode poétique et édifiant : c'est tout ce que l'on peut en dire, car il ne repose sur rien et heurte toute vraisemblance. Loin de croire que saint Jérôme soit réellement l'auteur de cette vie, je crois seulement qu'il en est l'adaptateur latin, et encore un adaptateur assez maladroit pour intercaler dans son récit des vers de Virgile. Le fond de l'épisode peut être aussi bien d'un auteur copte que d'un auteur latin, et même on le doit plutôt attribuer au premier qu'au second. Cette source ne peut rien nous fournir et elle est complètement à négliger[1].

Je n'ai pas à m'appesantir sur les bribes de renseignements

1) J'ai déjà énoncé longuement cette *critique* des sources dans l'Introduction que j'ai mise en tête de ma publication dans les *Annales du Musée Guimet*, tome XXV, p. IV-XXII. Je ne fais que résumer ici les idées que j'ai développées et que je considère toujours comme vraies.

qu'on peut trouver dans les historiens grecs ou latins, dans les voyageurs comme dans les abréviateurs. Cependant une mention spéciale est due à Cassien; mais Cassien a dû avoir une connaissance quelconque des œuvres coptes dont il me reste à parler.

Ce que j'ai dit précédemment sur la *vie* de saint Paul premier ermite a déjà averti le lecteur que cette *vie* avait été écrite en copte : elle a tous les défauts des ouvrages coptes, mais elle en a aussi toutes les qualités, et l'un des plus forts arguments que j'ai pu faire valoir en faveur de l'origine copte est que l'œuvre de l'écrivain est vide de tout remplissage poétique, de sorte que le vrai mérite littéraire est chez lui et non pas chez saint Jérôme. Mais cela une fois acquis, c'est tout le bien que je peux en dire : elle n'a pas plus de valeur historique sous sa forme copte que sous sa forme latine.

Tout autre est la valeur de ce que les Grecs ont appelé les *Apophtegmes* de saint Antoine dont j'ai publié une traduction dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XXV. Ces *dicts mémorables* d'Antoine sont bien une œuvre copte; ils en portent la marque d'origine : parfois ils sont d'une naïveté presque stupide, et d'autres fois ils atteignent une grande hauteur. Ce qu'on y peut trouver, ce n'est guère que des allusions rapides à certaines habitudes des moines coptes et de leur fondateur; mais ces allusions jettent une grande lumière parmi les obscurités du sujet. C'est au fond la seule source appréciable à laquelle on peut avoir toute confiance à la condition de n'y pas aller les yeux fermés.

Outre ces *dicts mémorables* d'Antoine, la vie de Macaire de Scété renferme des renseignements précieux sur les rapports de ces deux hommes, dont l'un fut le maître et l'autre le disciple. De même on trouve dans les *Verba seniorum*, ouvrage connu par la version latine, mais dont nous avons l'original en copte, tout au moins, en grande partie, certains faits qui étaient racontés précisément par les *vieillards* de Scété à leurs disciples, à la louange d'Antoine et de son

obédience. Il n'est guère d'ailleurs d'ouvrage écrit par les moines égyptiens ou ceux qui les écrivirent, qui n'ait occasion de citer le grand nom d'Antoine.

Enfin, entre les œuvres que je viens de rappeler, je ne dois pas oublier que le *symaxare* copte, c'est-à-dire ce que nous appelons improprement le *martyrologe*, contient un abrégé de la vie d'Antoine, et, quoique cet abrégé ait été fait sur la vie que l'on attribue à saint Athanase, par une heureuse particularité, il contient le nom du village où naquit saint Antoine, lorsque la recension grecque ne le connaît pas. On peut conclure de ce fait, ou que l'ouvrage grec est une copie peu fidèle d'un ouvrage copte perdu, ou que la perte du nom de ce village est le fait regrettable d'une omission du scribe. A quelle solution faut-il s'arrêter? J'avoue que je serais assez porté à croire que la *vie* d'Antoine est due à un auteur alexandrin qui connaissait l'église copte, peut-être même la langue de l'Égypte, et que ce n'est que par un accident que le nom du village d'Antoine s'est perdu. Pour me résumer, nous n'avons d'autre ouvrage auquel nous puissions accorder, non une entière confiance, mais simplement une confiance telle quelle, que la vie qui nous est parvenue en langue grecque. Cette œuvre nous offre un récit plus ou moins fidèle des événements; avant tout, c'était une œuvre faite pour l'édification du lecteur, comme les œuvres coptes, car toute la littérature hagiographique de l'Eglise chrétienne avait l'édification pour premier but, et l'on ne craignait point pour l'obtenir de farder quelque peu la vérité.

Si nous en étions réduits à ce squelette de la vie d'Antoine, il faudrait renoncer, je crois, à donner un semblant de vie à ces membres épars; il faut y ajouter quelque chose de plus, que l'on ne trouve pas complètement dans les vies des moines ou des cénobites, quelles qu'elles soient : ce quelque chose, c'est la connaissance intime de l'Egypte, tant pharaonique que chrétienne et que moderne. Cette connaissance, c'est le souffle de l'Esprit qui passe sur le champ d'ossements décrit par Ezéchiel, qui remet les chairs sur les os et insuffle

la vie dans ces chairs où coule un sang qui ne peut manquer d'être moins puissant que dans les temps anciens, mais qui est encore assez coloré pour donner l'illusion littéraire et historique cherchée par le lecteur. Les diverses circonstances de ma vie m'ont mis à même, hélas! de pouvoir prétendre à cette connaissance intime : je m'en servirai donc pour l'avantage de mes lecteurs.

II

Antoine naquit dans la Haute Égypte, en un petit village appelé Qeman, au sud de l'ancienne ville de Memphis, village qui existe toujours sous le nom de Qeman-el-'Arous, dans la province actuelle de Benisouef, district d'Ez-Zaouieh. Jadis il faisait partie de la province d'Ehnis, nommée *Heracleopolis magna* par les Grecs, et sans doute du district d'Atfieh, l'*Aphroditopolis magna* des auteurs classiques. La vallée du Nil est en cet endroit de peu de largeur et les villages sont très rapprochés les uns des autres. Qeman est situé à l'Ouest presque à la lisière du désert qui sépare l'étroite vallée de l'oasis de Fayoum. Cette partie de l'Égypte comprend des monuments de tout genre. Non loin du village où naquit Antoine, au sud-ouest de la ville d'El-Lahoun, se trouvait le Labyrinthe, non le Labyrinthe décrit par Hérodote et qui n'exista sans doute jamais, mais un monument marquant l'entrée du canal qui portait les eaux du fleuve dans la province de Fayoum. On pouvait voir la pyramide d'El-Lahoun qui projette son ombre dans le désert et qui semble la gardienne de ces parages. Si l'on se tournait vers le nord, apparaissait la pyramide de Meïdoum où un roi de la IIIe dynastie, Snéfrou, reposa dans le silence du tombeau. Plus loin et tout à fait à l'ouest, Haouarah présentait sa pyramide où dormait l'un des princes de la XIIe dynastie, le créateur du lac Mœris, Amenemhat III. Aujourd'hui ces grandes œuvres humaines existent encore, sauf le Labyrinthe et ses édifices; mais des deux grandes

villes, Ehnis et Atfieh, il ne reste plus que de misérables villages épars sur un sol couvert de ruines. Au contraire le village où naquit Antoine a traversé les siècles; les huttes misérables des fellahs, les maisons plus riches de ceux qui possédaient les terrains du village ont bravé le temps et on peut toujours les voir près des palmiers qui élèvent dans les airs leurs bouquets de feuilles, fournissant à la fois leurs dattes comme nourriture, leurs rameaux pour tresser des corbeilles et la filasse de leur tronc ligneux pour en faire les cordes grossières qui suffisent aux habitudes primitives des habitants. Sans doute, huttes et maisons ont été plusieurs fois renouvelées depuis la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère; mais elles ont été rebâties, toujours d'après l'antique modèle, et la physionomie actuelle du village de Qeman-el-'Arous ne doit pas différer de celle qu'avait Qeman au jour où Antoine fit son entrée dans le monde.

A quelle année appartient ce jour? C'est ce qu'on ne saura jamais avec exactitude. Le biographe grec d'Antoine, auteur que l'on dit d'ordinaire être saint Athanase, ce qui me paraît à peu près admissible, ce biographe, dis-je, ne donne aucune date dans son œuvre et il se contente de dire que le grand solitaire a vécu 105 ans. Une seule chose est certaine, c'est qu'Antoine mourut avant saint Athanase. Saint Jérôme dans sa chronique a fixé en 254 la naissance d'Antoine et sa mort en 359, ce qui fait bien 105 ans de vie; mais il l'a fait de sa propre autorité et n'avait comme donnée que le chiffre de la vie d'Antoine. Cependant, d'après les données mêmes du biographe d'Antoine, on peut dire sans grande crainte de se tromper qu'Antoine naquit entre les années 250 et 260, car les faits de sa vie exigent qu'il en soit ainsi.

Ses parents étaient tous deux chrétiens, assure le même biographe. Si l'on s'en rapporte à son nom, Antoine n'est pas de race égyptienne et cela nous explique bien comment ses parents pouvaient être chrétiens à une époque où l'Égypte ne s'était pas encore tournée vers le Christianisme, où les chrétiens n'existaient que dans les grandes villes et n'avaient

pénétré dans l'intérieur du pays que par les marchands grecs qui remontaient le cours du Nil et s'établissaient dans les villages où ils croyaient pouvoir faire quelque commerce fructueux. Le Fayoum était ainsi peuplé de colons grecs. Sans autres liens avec les indigènes du pays que les besoins du commerce, ils continuaient dans les grandes villes les usages et les coutumes de la Grèce; mais dans les petites bourgades de l'intérieur, ils se pliaient aisément aux mœurs égyptiennes tout comme leurs descendants le font encore de nos jours. Peut-être aussi les parents d'Antoine descendaient-ils des vétérans qui firent partie des armées d'Alexandre ou de ses successeurs. Quoi qu'il en soit, ils avaient prospéré; le commerce, s'ils en avaient fait, les avait enrichis; ils possédaient trois cents aroures du bon terrain d'Égypte en un village qu'atteignaient facilement les eaux de l'inondation, et ils vivaient des récoltes de leurs champs qui produisaient en abondance les céréales constituant le principal revenu de l'Égypte, les fruits nourriciers des hommes et les plantes fourragères, aliment du bétail[1].

Ce fut dans un tel milieu, avec ces avantages de la vie, que s'écoula doucement l'enfance d'Antoine. Sa famille ne semble pas avoir eu l'amour, inné au cœur de tout Égyptien aisé, pour la science qui se résumait alors, comme aujourd'hui, dans le bel art d'écrire, amour toujours si vivace en Égypte. S'il fallait en juger par quelques mots de son biographe, Antoine se serait refusé à l'étude qui lui aurait appris les premiers principes des connaissances de son temps et lui aurait ouvert les arcanes de l'art difficile des écritures. Mais cela n'est pas

1) On ne sait pas les noms des parents d'Antoine, ce qui est contraire à tous les usages égyptiens. Le nom de son village n'est pas donné dans l'œuvre attribuée à saint Athanase, mais on peut croire que ce n'est que par suite de l'ignorance des copistes, car l'historien Socrate en donne une forme assez approchante et le Synaxare de l'Église copte qui est pour les Egyptiens chrétiens ce que le martyrologue romain est pour les catholiques, le nomme avec exactitude quoique la notice sur saint Antoine soit une analyse de la biographie grecque. Les Egyptiens citaient presque toujours les noms du village et du nome auquel il appartenait.

probable; il dut apprendre ces premiers éléments, car dans sa vie on le voit converser avec toute sorte de gens, quelquefois avec le secours d'un interprète, mais quelquefois aussi sans ce même secours; ce qu'il refusa de faire, ce fut de pousser trop loin ses études qui l'auraient forcé d'apprendre le difficile système des écritures égyptiennes. Les parents d'Antoine n'eurent point sans doute l'envie de faire de leur fils un scribe auquel seraient ouvertes toutes les ambitions; l'enfant semble avoir été timide, craintif de tout ce qui l'obligeait à sortir de lui-même et le forçait à vivre avec des enfants comme lui, de ce qui aurait pu le contraindre à se soumettre à la rude discipline égyptienne et lui attirer les coups de bâton dont les maîtres avaient coutume de combler leurs élèves. L'amour de la solitude parlait peut-être déjà au fond de son cœur. C'est pourquoi il déserta l'école dès qu'il le put.

Si ses parents négligèrent quelque peu de le faire instruire dans les sciences humaines, ils s'appliquèrent au contraire de toutes leurs forces à l'élever selon la loi de leur religion; c'est ce qu'on appelait, alors comme aujourd'hui, la crainte de Dieu. Ils le conduisaient souvent à l'église où se rassemblaient les autres chrétiens; là, le petit Antoine assistait aux offices que célébraient les clercs, écoutait la lecture des *Livres Saints* et s'édifiait aux exemples rapportés. Il s'efforçait déjà de pratiquer ce qu'il entendait lire et d'imiter les exemples des saints personnages qu'on lui proposait comme dignes d'être admirés : dans un âge aussi tendre, alors que les autres enfants étaient attirés par toutes les friandises que connaissaient l'Egypte, et elle en connaissait beaucoup, il rejetait tout ce qui semblait délicat et recherché, ce que la fortune de ses parents lui aurait permis de se procurer aisément, et, loin d'être gourmand, il se nourrissait simplement, se contentant de ce qui lui tombait sous la main pour sa nourriture. Quand il eut atteint l'âge nubile, ses parents ne lui cherchèrent point une jeune fille avec laquelle il aurait pu procréer les descendants qui auraient perpétué la famille, contrairement à ce que font encore les Égyptiens modernes et à

ce que faisaient leurs pères des plus anciens temps ; il continua de vivre avec ses parents, avec la sœur qu'ils lui avaient donnée, les aidant sans doute aux menus ouvrages de la maison. De cette partie de son existence, nous ne savons absolument rien, sinon, que vers l'âge de dix-huit ou vingt ans, il avait perdu ses parents et restait seul avec sa sœur.

III

Si un auteur copte nous avait laissé le récit de la vie d'Antoine, il n'eût pas manqué de nous instruire sur les sentiments du jeune homme à la mort de ses parents : avec le biographe grec, pressé de manifester l'action de la grâce de Dieu sur le cœur d'Antoine, il n'y a rien à craindre de pareil. Antoine, resté le chef de la famille, devait veiller à l'entretien et à l'éducation de sa sœur qui semble avoir été dans la première enfance. Les divers soins de sa nouvelle position l'occupèrent six mois, au bout desquels il se rendit à l'église, un dimanche. Selon sa coutume il prêta une grande attention aux paroles qu'on lisait. Le lecteur récitait le chapitre des *Actes des Apôtres* où est dépeinte la communauté des premiers chrétiens dans l'Église de Jérusalem, alors que les fidèles vendaient ce qu'ils possédaient et en apportaient le prix aux Apôtres du Christ. Cette lecture lui fit une grande impression : il se demanda pourquoi il n'imiterait pas à son tour les fidèles de Jérusalem. Alors il entendit les paroles suivantes de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, viens et suis-moi » : La perfection ! mais il la voulait trouver ! s'il ne fallait que vendre l'héritage que lui avaient laissé ses parents, cela n'était pas bien malaisé. Dès lors sa décision fut prise. Dans la semaine, sans songer qu'il n'était pas seul, que sans doute ses parents avaient aimé sa sœur autant qu'ils l'avaient aimé lui-même, il vendit les terrains qui lui avaient été légués, ce que lui permettait le droit d'Égypte. L'excellente situation de ces terres, leur bon état,

les arbres qui les couvraient, les moissons jaunissantes, aucune de ces mille choses, qui parlent tant au cœur du fellah en Égypte ne lui faisait entendre une voix touchante : il avait en vérité bien autre chose à faire, il voulait être parfait et il le serait. Afin que les habitants de son village ne lui fissent aucun reproche de cette conduite, ou peut-être au sujet de son origine et de la manière dont ces terrains étaient venus entre les mains de sa famille, comme il ne manquait point d'une certaine connaissance du cœur humain, il leur ferma la bouche, soit en leur concédant une partie des terrains qu'il possédait, soit en répartissant entre eux le prix qu'il en avait retiré. Il lui restait encore sa maison et les biens mobiliers qu'elle contenait : il continue de vendre, vend les bêtes de somme et sans doute aussi les serviteurs esclaves de sa maison, les approvisionnements que renfermait toute demeure égyptienne aisée, tous les meubles auxquels se rattachaient les souvenirs de la première enfance ; il n'épargne rien, et ne garde que la maison elle-même. Il recueillit ainsi une assez forte somme qu'il distribua aux plus pauvres de son village ; mais un reste de prudence et d'affection lui fit réserver pour sa sœur une somme qui devait servir à son éducation et à son établissement.

Déjà, sans doute, son âme mystique avait choisi sa voie. Le dimanche, il retourne à l'église et parmi les paroles qu'il entendit lire ce jour-là, l'une disait : « Ne soyez point inquiets pour le lendemain ; demain se suffira à lui-même ! » Il y vit un reproche direct contre sa manière d'agir, contre la prudence humaine qui lui avait fait mettre en réserve une partie de la somme produite par la vente de ses biens. Ce reproche fut plus fort que les affections les plus légitimes : il sacrifia ce qu'il avait gardé pour sa sœur, il se sépara d'elle et la plaça dans un *parthénon* ou établissement de vierges pour y être élevée. Il ne se demanda pas si c'était bien la volonté de sa jeune sœur, si l'éducation qu'elle allait recevoir dans ce parthénon était bien celle qui conviendrait le mieux aux goûts et au tempérament de la petite abandon-

née; il ne vit en sa sœur qu'un obstacle à ses desseins personnels, et il trancha résolument les derniers liens qui l'attachaient au monde. Il fut dès lors libre de se conduire à son gré. En conséquence, il commença de mener la vie ascétique.

La vie qu'embrassait Antoine n'était pas inconnue de l'Égypte ancienne. On avait vu sous les Ptolémées, par suite d'un vœu, des hommes s'enfermer près du Sérapéum de Memphis, dans des édifices spéciaux où les profanes ne pouvaient pénétrer; ils vivaient là, vendant aux fidèles qu'attirait la dévotion envers le Dieu Sérapis, leurs prières en même temps que les objets religieux qu'on vend toujours aux portes des églises. Séparés du monde tant que durait leur vœu, ils ne restaient cependant pas étrangers aux soucis de la vie; s'ils avaient des créances à faire valoir, des réclamations à adresser au fisc, quelque procès à soutenir, ils s'en occupaient à loisir, réclamaient, envoyaient des mémoires, plaidaient avec acharnement. Plusieurs musées de l'Europe possèdent des papyrus provenant d'un ascète nommé Ptolémée, fils de Glaucias, qui s'était ainsi enfermé dans le Sérapéum. Mais outre ces dévots à Sérapis, l'Égypte connaissait sans doute dès l'époque des Ptolémées les *santons* qui se retiraient près des villages habités et y menaient une vie qui semblait extraordinaire, ou bien des gens qui, par faiblesse d'esprit, vivaient n'importe comment, promenant d'un endroit à l'autre leur *innocence* ainsi qu'ils la promènent encore dans les rues du Caire et des autres villes ou villages égyptiens. En Orient, les Innocents sont regardés comme des favorisés de la Divinité, mieux encore, comme des êtres chez lesquels la Divinité est entrée violemment et a pris tant d'influence qu'elle a neutralisé en eux les facultés humaines. Cette croyance est fortement enracinée au cœur des Égyptiens et tout porte à croire qu'elle était déjà admise chez eux dès le commencement de notre ère.

Par un reste d'attachement à sa famille ou peut-être par un raffinement de mortification, Antoine mena d'abord la vie

ascétique en face de la maison où il était né, afin de l'avoir toujours sous les yeux et de pouvoir se dire qu'il n'aurait tenu qu'à lui de goûter les douceurs de la vie. Peut être aussi y avait-il dans sa conduite cet arrière-levain d'orgueil qui se rencontre plus fréquemment qu'on ne croit chez les ascètes. Sous une apparence calme, les mystiques cachent presque toujours une âme exaltée et inquiète : il en était ainsi d'Antoine. S'étant une fois déterminé à mener la vie ascétique, il voulait la mener dans toute sa rigueur. Dans un village voisin vivait un vieillard qui, dès sa jeunesse, avait mené une semblable vie, isolé des autres hommes, n'ayant avec eux que les rapports nécessaires de l'existence : Antoine résolut de l'imiter et se rendit près de lui pour profiter de ses paroles et de ses exemples. De même, s'il entendait parler de quelque autre homme que l'on vantait pour ses vertus, il allait voir et juger par lui-même, s'instruisait de ce qu'il voyait, et retournait tranquillement à son habitation solitaire. Les ascètes n'étaient point tous des chrétiens : mais comme ils étaient doux et paisibles, livrés à la mortification, en tout semblables à ce que devaient être un peu plus tard les moines chrétiens, l'imagination populaire les engloba dans le Christianisme, les faisant bénéficier du *baptême de désir* dont ils n'avaient jamais entendu parler. L'on donna pour raison que ces saints hommes méritaient d'être chrétiens, absolument comme dans les premières années du IV[e] siècle, on baptisa de force le solitaire Pakhôme encore païen, parce qu'il était digne d'être chrétien.

On devine bien que les braves gens qui furent les instituteurs d'Antoine dans la vie ascétique n'étaient pas des hommes d'une grande envergure morale : la prière, telle qu'ils la comprenaient, avec les œuvres de mortification corporelle et le travail manuel, suffisait, pensaient-ils, pour les élever jusqu'à la divinité. Antoine les comprit, les imita sans peine, et, pour monter ce premier degré de l'échelle de la perfection, il transporta son habitation en dehors du village. Là, il n'aurait plus à redouter, croyait-il, les regrets que

pouvait lui causer la vue de la maison paternelle; il avait compté sans ses pensées. En dehors de son village, il dut mener une vie plus calme et se trouva plus en face de lui-même; mais, comme il ne pouvait s'empêcher de penser, des objections contre sa nouvelle vie, des dégoûts de toute sorte, des désespérances de toute heure surgirent tout à coup en lui-même. La tentation commençait. Il résista, affermissant sa pensée contre le regret des biens qu'il avait abandonnés et contre l'ennui qui envahissait peu à peu sa vie. Pour empêcher la pensée de vagabonder sur des sujets défendus, parce qu'ils peuvent être pernicieux, il faut la fixer : Antoine se mit résolument à l'œuvre. Il divisa son temps en trois parties principales : dans la première, il travaillait; dans la seconde, il priait; dans la troisième, il lisait les livres de l'Écriture; et comme il était doué d'une bonne mémoire, ce qu'il avait lu restait fixé dans son esprit, si bien qu'il parvint à ne plus avoir besoin de livres. Cependant il vivait encore familièrement avec les habitants de son village, devisait avec eux, leur donnait des conseils, les aidait de ses aumônes et de ses prières : aussi ceux qui l'avaient vu naître et grandir parmi eux, le chérissaient-ils comme un fils, les autres comme un père : tous le révéraient.

Malgré ces beaux commencements, la tentation reparut, ne s'étant jamais, à vrai dire, éloignée. Elle suivit la gradation naturelle. Il eut d'abord des doutes sur la légitimité de sa conduite, des regrets à l'occasion des biens qu'il avait abandonnés; le souvenir de sa sœur lui revint et peut-être le désir de la revoir. Il voyait les réunions de la famille, les simples fêtes du village à la moisson, lors de l'inondation; peut-être se reprocha-t-il de ne pas avoir rendu à ses parents ce culte des ancêtres qui était de tradition dans la vallée du Nil, qu'avait aussi connu la Grèce. Puis, il eut des désirs plus bas : il pensa aux bons repas qu'il aurait pu faire, aux mets délicats, exquis, que connaissait la cuisine égyptienne. La conclusion se présenta tout naturellement à son esprit : est-ce que son âge demandait de pareils sacrifices? la fai-

blesse de son corps n'aurait-elle pas plutôt exigé un autre genre de vie ? Ces pensées le troublèrent profondément ; il résista de toutes ses forces. Mais il était dans la vigueur de l'âge, il vivait dans un pays où la chaleur est torride, où les sens sont faciles à exalter ; ce qui devait arriver arriva, il eut ce qu'on appelle l'humiliation des troubles nocturnes. Des images de femmes lui apparurent en rêve et la douceur de la volupté le caressa dans sa chair. Il s'imagina qu'une femme vivait continuellement près de lui. A mesure que ces images troublantes se pressaient dans sa tête, son corps devenait plus faible, il eut la première apparition de sa vie. Elle ne fut pas bien méchante. Il crut voir devant lui un jeune nègre qui lui dit : « J'ai trompé un grand nombre de tes semblables, je les ai abattus à mes pieds ; mais en venant près de toi, comme j'allais près des autres, je me suis senti plus faible. » — « Qui es-tu ? » lui demanda Antoine. — « Je suis l'esprit de fornication. C'est moi qui fais éprouver aux jeunes gens ces chatouillements où ils se délectent, et qui leur ai fait abandonner le dessein de vivre dans la continence. C'est moi qui t'ai attaqué si souvent et je me suis vu repoussé autant de fois. » — « Tu n'en es donc que plus méprisable. Dorénavant, je ne te craindrai plus. Le Seigneur est mon secours et je mépriserai mes ennemis. » Cette dernière parole du jeune solitaire mit en fuite le diable que nous rencontrons pour la première fois ; mais Antoine, quoiqu'il se flattât d'avoir remporté la victoire, sentit le besoin de mortifier davantage cette chair qui se rebellait toujours. Il se mit à passer souventes fois la nuit sans dormir, ce qui paraissait extraordinaire à ceux qui l'apprenaient et en concevaient une sorte d'admiration craintive ; il ne mangeait jamais qu'après le coucher du soleil, quand il ne prolongeait pas son jeûne pendant deux ou quatre jours de suite. Il ne mangeait que du pain trempé dans du sel, ne buvait que de l'eau ; la chair et le vin n'entraient pas dans l'ordinaire des ascètes, même les moins avancés dans les voies de la sainteté. Une natte lui suffisait pour dormir, et le plus souvent, il couchait sur le sol nu. Jamais l'huile ne

lui servit pour oindre son corps, comme à ses compatriotes ; l'huile aurait amolli sa chair et selon lui, les jeunes gens devaient fuir avec une grande allégresse tout ce qui aurait pu conduire à ce résultat. Le corps humain est d'une extrême endurance : quoique notre siècle ait vu en ces dernières années d'autres jeûnes et d'autres labeurs que ceux d'Antoine, il ne lui aura pas été donné d'arriver à l'extrême limite de l'endurance humaine et les temps à venir verront sans doute d'autres expériences. Le climat de l'Égypte est plus propice à ce genre d'expériences que ne le sont nos climats septentrionaux : en Égypte, on travaille avec moins de contention, et moins longtemps ; les ascètes n'arrivaient d'ailleurs à ces mortifications pénibles qu'après un long entraînement. Cependant tous ceux qui approchaient Antoine, n'ayant jamais vu réunies chez un seul homme tant de mortifications, s'en montraient fort étonnés, se le disaient entre eux et la réputation d'Antoine s'étendait à mesure qu'on parlait de lui. Il ne s'en occupait point, travaillant sans cesse à approcher du but qu'il s'était fixé, pensant que le temps était peu de chose, que le principal était d'arriver à la vertu. Il ne se préoccupait jamais du passé, car ce qui était passé était bien passé ; il était tout entier au présent, à l'action qu'il faisait, estimant qu'en toute chose présente, il devait se montrer prêt à paraître devant Dieu et ne s'occuper de nulle autre chose. Le modèle qu'il se proposait, au dire de son biographe, était le fabuleux Élie, le sombre prophète qui ne rêva presque toujours que la destruction des hommes et des choses.

Après avoir passé un certain laps de temps dans sa demeure en dehors du village, Antoine résolut de pousser plus loin la vie ascétique et de monter un nouveau degré dans l'échelle de la perfection. Il quitta son *monastère* où il se trouvait en communication trop fréquente avec le monde, pour aller s'enfermer dans un tombeau abandonné. Ayant prié un de ses amis de lui apporter les provisions nécessaires, il se rendit à la montagne de la chaîne libyque, séparant la

vallée du Nil de l'oasis de Fayoum, où les anciens habitants du nome héracléotique avaient fait creuser les tombeaux que leur avait octroyés, suprême récompense, la générosité des Pharaons. Si jamais un chrétien de l'Égypte a ressenti une horreur quelconque, c'est bien celle des tombeaux, non parce que les possesseurs de ces tombeaux avaient été des païens, mais simplement parce qu'ils étaient passés au rang des Esprits que les superstitions populaires sur les Esprits, les *Doubles* comme nous disons, étaient toujours vivantes et qu'on s'exposait grandement en ayant l'audace de choisir pour demeure la demeure du mort. Le tombeau était vraiment une maison pour le *Double* du mort, c'est-à-dire pour son cadavre : de celui-ci on n'avait rien à craindre, tandis qu'on avait tout à redouter de celui-là, les sacrifices funéraires ayant été abandonnés, les provisions n'étant plus renouvelées, les formules étant inutiles, car il n'y avait plus personne pour les réciter, et dans ces conditions le *Double* malheureux, s'il n'avait déjà succombé, en était réduit à chercher sa nourriture dans la campagne, dans les détritus des maisons, et s'il ne rencontrait rien qui pût le soutenir, il devenait furieux, se jetait sur les vivants et leur suçait le sang comme un véritable vampire. Aujourd'hui encore ces idées sont vivantes en Égypte ; malgré les révolutions politiques et religieuses, malgré le progrès des idées, on les trouve sous une forme à peine changée, comme elles existent en Chine où l'on en offre, certains jours, des banquets aux âmes malheureuses qu'ont oubliées les survivants de la famille. L'ascète qui allait loger dans un tombeau offrait donc une proie toute prête au *Double* affamé. Aussi, quoique cette habitation soit devenue plus tard de mode pour les ascètes de la Thébaïde, leur courage ne les porta presque toujours que dans la première salle du tombeau et ils avaient grand soin de tracer d'abord sur les parois le monogramme du Christ et les noms des saints les plus célèbres, afin de mettre les Esprits en fuite : presque jamais ils ne se hasardaient à pénétrer dans l'intérieur des tombeaux et à y graver

leurs inscriptios préservatrices, conservant une lâcheté significative jusque dans leur courage.

Antoine fut l'un des premiers à donner cet exemple et il semble l'avoir fait avec une grande résolution, car, lorsqu'il fut entré dans le tombeau, il ferma courageusement la porte et demeura seul enfermé avec l'Esprit ou les Esprits du tombeau. Plus tard, Pakhôme devait aller lui aussi passer les nuits en prière dans les tombeaux, mais sa peur était tellement intense que, le lendemain matin, il était trempé de sueur et trempées aussi les briques sur lesquelles il se tenait debout pour prier. Je ne sais s'il en fut de même pour Antoine; mais comme tous les documents que nous avons sur lui s'accordent à le dire, ce fut dans ce tombeau qu'il eut à souffrir la tentation célèbre qui l'a rendu immortel. Pour s'être confiné dans une solitude inviolable, Antoine ne s'était pas séparé de lui-même et de ses pensées; il portait partout avec lui le foyer de la tentation. Il était alors dans toute la force de l'âge. Sous un climat chaud, la poussée du sang exige que, d'une manière ou d'une autre, il y ait des exutoires à sa trop grande plénitude; si l'on met un obstacle violent au fonctionnement de l'organisme qu'a disposé la prévoyante nature, le corps en souffre et le tempérament s'en ressent; ce fut ce qui arriva au solitaire Antoine enfermé dans son tombeau. Il eut des hallucinations qui hantèrent son cerveau fiévreux que la peur contribuait à exalter. La nuit surtout lui apportait ces visions étranges au milieu desquelles il se tordait sans vouloir y échapper, exemple frappant de ce que fait la force de la volonté concentrée sur un seul objet, alors que toutes les autres facultés humaines sont malades. Les premières nuits qu'il passa dans le tombeau furent terribles : comme il se démenait pour chasser tous les fantômes que lui présentait son imagination dans les ardeurs de la fièvre, il dut se blesser aux parois de la tombe ou sur les fragments de calcaire qui formaient le sol et qui peuvent — je le sais par expérience — faire de cruelles blessures. Il lui sembla que le tombeau était envahi par une armée

de démons qui le rouaient de coups plus douloureux que tous ceux qu'il avait pu ressentir auparavant; il perdit connaissance et resta privé de sentiment. Par un hasard heureux, l'ami qui s'était chargé de lui apporter la nourriture vint au matin frapper à la porte; ne recevant point de réponse, il entra et trouva Antoine couché à terre, ne donnant plus signe de vie. Il le chargea sans doute sur l'âne qu'il avait amené avec lui et le porta jusqu'au village où il le déposa dans l'église des chrétiens. Ses amis et les habitants du village ayant appris la nouvelle se hâtèrent d'aller voir le pauvre Antoine qui n'avait pas repris connaissance, au dire de son biographe; ayant jugé par eux-mêmes que le malheureux était mort, ils se mirent en devoir de lui faire la veillée funèbre et s'endormirent en attendant le jour. Vers le milieu de la nuit, Antoine revint à lui; il vit que tous dormaient autour de lui, il trouva moyen d'appeler d'un signe l'ami qui l'avait apporté et lui demanda de le remporter à l'endroit où il avait été trouvé gisant, et force fut à son ami d'obéir.

Ce récit pourra donner lieu à de nombreuses difficultés pour tout esprit réfléchi; mais le fond, je crois, doit être vrai. Antoine éprouva au début de son existence dans le tombeau un fort accès de fièvre, il dut être ramené au village où il guérit et, sitôt que les forces lui furent revenues, il voulut retourner à l'endroit qui lui avait été fatal : c'est à quoi doit se borner l'épisode qui a tenté l'imagination du biographe. Il retrouva dans le tombeau toutes les tentations qu'il se créait à lui-même; mais il n'eut plus d'alerte aussi violente. Faible encore et obligé de rester couché, il priait et criait aux esprits qui l'entouraient, lui semblait-il : « Me voici, moi, Antoine : je ne fuis pas les coups dont vous pouvez m'accabler, mais rien ne me séparera de l'amour du Christ ». Les paroles du Psalmiste lui revenaient alors à l'esprit : « Quand même des camps entiers d'ennemis se tiendraient contre moi, mon cœur ne connaîtra pas la crainte ». Les ennemis qui lui faisaient la guerre n'étaient que le produit

de sa propre imagination ; mais ces ennemis-là sont aussi à craindre que des êtres réels, car, s'ils ne peuvent ôter la vie tout d'un coup, ils peuvent réduire le corps à un état de faiblesse générale qui mène directement à la mort ou à la folie. Cette seconde phase de la tentation d'Antoine a surtout défrayé les récits populaires. Presque tous les animaux de la création y ont joué leur rôle. La tombe, aux yeux d'Antoine affaibli, semblait remplie de lions, d'ours, de léopards, de loups, de taureaux fantastiques, de vipères, de grands serpents uraeus qui vivent dans la vallée du Nil, de scorpions dont la morsure, était plus redoutée que celle des serpents, parce qu'elle a un effet plus lent et partant plus douloureux avant d'occasionner la mort. Sans doute le tombeau dans lequel était enfermé Antoine devait être la riche sépulture d'un grand personnage de l'ancien temps et la mention des bêtes féroces s'explique tout naturellement par quelque scène de chasse qui aura été peinte sur les parois de l'hypogée, avec une frise qui aura été formée de rangées d'uraeus : le cerveau échauffé du solitaire aura de lui-même prêté une forme animée aux peintures sans vie d'êtres inanimés ; le lion lui aura semblé rugir, le taureau frapper de la corne, le serpent siffler, le loup se précipiter, de même que les léopards et les ours[1], les uraeus ramper sur le sol en gonflant leurs poitrines ; mais ni les uns ni les autres ne pouvaient avancer comme retenus par un pouvoir invisible. Il y a là plus qu'une concordance ; c'est l'explication très probable des craintes qui surgissaient dans l'esprit d'Antoine délirant. Il criait à ces formes sans vie : « Si vous aviez quelque vertu, pas ne vous eût été besoin de venir en foule vers moi, une seule eût suffi ! Et bien ! si vous avez quelque pouvoir sur ma personne, hâtez-vous, précipitez-vous sur moi, déchirez-moi ! Mais si vous ne pouvez rien, de grâce, laissez-moi en paix. » Les

1) On est étonné de rencontrer la mention de cet animal en Egypte ; mais les Egyptiens le pouvaient connaître par les représentants que l'on avait tirés des montagnes de la Syrie ; peut-être n'y faut-il voir qu'un caprice malheureux de l'auteur grec.

formes peintes ou sculptées restaient immobiles : Antoine croyait les entendre grincer des dents dans les ténèbres, alors que le bruit n'était que dans son cerveau; il souffrait dans sa chair tous les tourments qu'il croyait souffrir, sa tête s'emplissait de bruits imaginaires, la peur et l'hallucination le jetaient à terre jusqu'au moment où le soleil radieux, se levant par dessus la montagne orientale, envoyait ses premiers rayons sur la vallée et sur le tombeau qu'habitait le solitaire : soudain tout disparaissait et Antoine se retrouvait seul, harassé, courbaturé, sans ressort pour le corps, sans force pour l'esprit. Il se plaignait alors doucement et ses plaintes montaient naturellement vers celui pour lequel il croyait souffrir; il lui semblait voir Jésus-Christ lui-même qui lui apparaissait et le regardait en souriant; Antoine lui adressait la parole : » Où étais-tu donc pendant tout ce temps? pourquoi n'as-tu pas paru à mes yeux dès le commencement de la lutte, afin de soulager ma douleur? » Et celui qui lui apparaissait lui répondait : « J'étais ici, Antoine, et je te regardais combattre. Dorénavant, puisque tu as été vainqueur, je serai toujours avec toi. » Ces paroles, hélas ! n'ont pas été prononcées, pas plus que la vision du Christ ne consola Antoine; mais Antoine le croyait et cela lui suffisait, comme cela a suffi depuis à tant d'âmes mystiques et tendres qui ont cherché, dans de vaines imaginations, la consolation de ce qu'elles nomment épreuves, sans voir que tout d'abord elles auraient dû fortifier leur volonté et ne pas reculer devant la contemplation de la froide réalité. Quand on est lassé de l'injustice de la société, des luttes qu'elle occasionne; quand l'âme est prédisposée aux rêveries énervantes, qu'elle se laisse aller à contempler des chimères impossibles, il serait doux de pouvoir entendre une semblable parole, de sentir réellement qu'il y a près de vous quelqu'un dont le sourire guérirait les blessures, dont les paroles réconforteraient la pauvre âme endolorie : « J'étais près de toi, je t'ai vue combattre, je te donnerai la victoire ». Mais ce ne serait là qu'une trompeuse douceur, qu'un poison agréable au goût,

mortel à l'activité, et les âmes qui se laissent enivrer de ces rêveries célestes sont celles qui sont destinées à être vaincues dans la lutte pour l'existence. La volonté doit être ferme et toujours vaillante : si le flot humain passe une fois par dessus l'homme, il est condamné à ne jamais se relever.

Si Antoine eût dû renouveler souvent semblable lutte, il y eût promptement perdu la raison ou la vie : mais il dut s'accoutumer assez vite à sa nouvelle habitation. Son biographe place les scènes que je viens de raconter dans l'espace de trois nuits, dont deux passées dans le tombeau : mais il me semble plus probable qu'on doit les espacer sur une plus longue durée et qu'elles durent se répéter plus d'une fois. Si Antoine eût déserté la lutte contre des ennemis réellement invisibles après quelques nuits, il eût manqué de courage, ce qui ne rentre pas dans son caractère. Il reste plus vraisemblable qu'il passa un certain temps, plusieurs années peut-être, dans la tombe qu'il avait choisie pour domicile, recevant ce dont il avait besoin par l'entremise de son ami qui prenait en même temps les petits ouvrages faits par le solitaire entre chacune de ses visites et qui, avec l'argent perçu, lui fournissait les provisions nécessaires, car il faut bien calculer avec les nécessités du corps, et si le roman peut négliger jusqu'à un certain point les obligations inhérentes à la vie humaine, l'histoire vraie doit en tenir compte, quelque dédain qu'affichent les auteurs ascétiques à cet égard. Lorsque Antoine quitta le tombeau où il avait eu ces tentations qui l'ont rendu si célèbre, il avait près de trente-cinq ans. Chez lui, les sentiments les plus saints et les plus légitimes parce qu'ils sont en même temps les plus naturels, par conséquent les plus respectables étaient morts, étouffés par les ardeurs de son ascétisme : s'il pensait à ses parents, nul ne le sait et nul n'a pris soin de le dire ; il ne revit point sa sœur pendant les quinze années de cette première partie de sa vie ascétique : il était tout entier à sa passion pour Dieu et pour son salut, sans se faire une idée tant soit peu approchante de la nature de l'un et des conditions de

l'autre. Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets.

IV

Tournant le dos au tombeau qu'il abandonnait, puis à son village, Antoine se dirigea vers l'Est : rien ne lui eût été plus facile que d'entrer dans le désert par dessus la montagne libyque ; mais il ne le voulut point, car il avait son plan. Il vint trouver le vieillard qui l'avait aidé de ses conseils dans les commencements de sa vie ascétique et lui proposa d'aller ensemble vivre dans le désert. L'idée de l'immense solitude, du silence infini, l'obsédait déjà. Le vieillard refusa, alléguant son âge avancé et surtout que ce n'était pas la coutume, parole qui nous permet de voir la longue tradition reçue des générations précédentes. Antoine dut donc mettre seul son projet à exécution. Il traversa toute la largeur de son canton fleuri, n'ayant aucun regard pour les choses terrestres. L'Egypte en cet endroit n'a pas plus de deux lieues de largeur ; le fleuve coule au ras de la montagne orientale, et la vallée s'étend parfumée, fleurie jusqu'à la montagne occidentale, qui la sépare de l'oasis de Fayoum. Il traversa vers le Sud-Est, passa le fleuve et chemina vers le Sud, dans le désert jusqu'à ce qu'il fût arrivé près du village actuel de Meïmoun ; c'est encore là que se trouve le monastère qui porte son nom. Chemin faisant, il ne pouvait manquer de trouver le diable sur sa route : il entrait en effet dans l'empire qui de tout temps avait été reconnu pour appartenir à Set, l'adversaire et le meurtrier d'Osiris, le même que notre Satan. Quand Horus, le vengeur de son père, avait remporté la victoire qui mit fin à la lutte fratricide et qu'une transaction avait été conclue entre les deux adversaires, Osiris et son fils Horus avaient obtenu la vallée du Nil avec ses habitants, Set et tout son parti avaient eu en partage la domination des montagnes et de l'immense étendue déserte qui court vers la mer de chaque côté de cette petite vallée devenue si célèbre

dans l'histoire de l'humanité. Aussi ce n'était plus avec les Esprits des morts qu'Antoine allait avoir à lutter, mais avec les Dieux des anciennes traditions populaires de son pays : Esprits et Dieux s'étaient, il est vrai, confondus pour lui les uns avec les autres pour former l'innombrable armée des démons malfaisants.

Les premiers combats ne furent que de simples escarmouches. En marchant sur la bande sablonneuse qui s'étend entre le Nil et la montagne, Antoine crut apercevoir un grand disque d'argent : c'était sans doute quelque pierre où le mica brillait de ses paillettes argentées. Il réfléchit d'où pouvait venir ce disque ? Le chemin qu'il suivait n'était pas fréquenté ; si quelque voyageur eût perdu le disque, il serait revenu sur ses pas et aurait retrouvé ce qu'il avait perdu. Ce ne pouvait donc être qu'une machination ténébreuse du démon qui voulait l'arrêter par l'appât des richesses. Ce raisonnement, qui ne paraîtra pas sans doute de la dernière rigueur, suffit à Antoine. Plus loin, il rencontra de l'or véritable, et non pas seulement apparent. Comment cet or se trouvait-il là ? c'est ce que son biographe ne prend pas la peine d'expliquer : il se contente d'affirmer. Antoine, à cette vue, se mit à courir si vite qu'il dépassa l'endroit et ne le reconnut plus lorsqu'il se fut arrêté. Ces deux essais de tentation si bien gradués affirment trop l'art du narrateur grec et lui ont donné lieu de faire des réflexions morales trop belles pour qu'on puisse croire bien sérieusement à leur réalité.

Quand il fut arrivé en face de Meïmoun, Antoine se tourna vers la montagne et s'y engagea. Avant qu'il ne fût allé bien loin, il remarqua une vieille construction abandonnée depuis longtemps qui lui sembla propre au dessin qu'il avait. C'était sans doute un ancien poste de soldats chargés de surveiller le désert de ce côté et de prévenir les habitants de la vallée si les Bédouins faisaient quelque incursion ; ou bien encore c'était quelque bâtisse destinée à loger les caravanes qui venaient de la mer Rouge avant qu'elles ne traversassent le fleuve et n'entrassent en Égypte. Le château, comme l'appelle le bio-

graphe d'Antoine, n'était pas absolument désert. D'abord c'était le séjour d'un grand nombre de reptiles qui se hâtèrent, il est vrai, de décamper en présence de l'homme qui venait les chasser; puis il y avait les habitants *spirituels* qui, selon les croyances égyptiennes, occupaient les ruines et les masures abandonnées de l'Égypte entière; ceux-ci ne devaient pas être si faciles à déloger que les reptiles. Antoine considéra le lieu, vit qu'il serait aisé de s'y abstraire du monde extérieur, prit ses précautions, se procura la nourriture nécessaire pour six mois, — aujourd'hui encore dans les couvents de l'Égypte, on ne fait le pain que deux ou trois fois l'an —, il s'assura qu'on viendrait deux fois l'année lui apporter le nécessaire, recommanda de déposer ce qu'on apporterait sur la partie supérieure de cette étrange demeure, c'est-à-dire sans doute sur la terrasse qui terminait toutes les constructions égyptiennes, puis il boucha la porte et s'enferma complètement. Jamais il ne sortit à l'appel de qui que ce fût; jamais il ne vit personne de ceux qu'allait attirer un spectacle aussi extraordinaire. Antoine se retrancha donc complètement de la vie extérieure, travaillant, d'une manière certes bien bizarre, à l'œuvre de son salut. Sa nouvelle demeure lui procurait l'eau en abondance, pour sa soif, son travail, car il dut aussi s'approvisionner de feuilles de palmier en même temps que de pain [1]. Le château contenait des chambres basses dans lesquelles se trouvaient des puits creusés afin d'assurer l'alimentation des soldats ou des marchands qui logeaient dans ce bâtiment. Antoine descendit dans la profondeur de son nouveau domaine et, se voyant enfin seul, séparé à jamais du monde, de ses vanités et de ses troubles, il put pousser un immense soupir de soulagement. Il passa vingt ans dans ce séjour.

Mais s'il avait pu s'abstraire du monde extérieur, Antoine

1) On comprendra facilement que pour parvenir à se servir de feuilles de palmier desséchées par la chaleur brûlante, il fallût les imbiber d'eau avant de les employer; c'est ce qu'on lit dans la *vie* de Pakhôme et de ses cénobites, ou de quelques moines de Nitrie ou de Scété.

n'avait pu, ici plus qu'ailleurs, se séparer de lui-même, de ses idées, de ses passions ; il devait donc retrouver en son château ce qu'il croyait avoir laissé dans le tombeau qu'il avait abandonné. L'esprit rempli de toutes les superstitions qu'il avait sucées avec le lait de sa mère, il s'imagina vite que son château était habité par des êtres mauvais, que lui, le soldat du Christ, devait lutter contre eux, les vaincre et les chasser de leurs repaires. Il n'est pas surprenant, avec ces idées, que la lutte ait bientôt éclaté : les nombreux esprits qui habitaient le château ne voulaient point être chassés de leur demeure, et Antoine n'avait choisi cette habitation que pour y faire régner le Christ, après en avoir chassé ses ennemis. Les premiers disaient : « Va-t'en de notre place, qu'as-tu à faire avec le désert qui nous appartient ? Tu ne pourras jamais supporter les combats que nous te livrerons ». Et Antoine se contentait de leur répondre avec le Psalmiste : « Que Dieu se lève et que ses ennemis soient dissipés, qu'ils s'enfuient loin de sa face, ceux qui le haïssent. Comme la fumée se dissipe, qu'ils se dissipent aussi ; comme la cire se fond en présence du feu, qu'ainsi les pécheurs périssent loin de la face de Dieu ». Ou bien encore : « Toutes les nations m'ont environné et au nom du Seigneur, je me suis défendu contre elles ! » Il se servait de ces paroles, ou d'autres semblables, comme de véritables formules auxquelles les démons étaient censés ne pouvoir résister.

On pourrait se demander comment nous savons ce qui se passa ainsi dans un lieu qui échappait à toute investigation. Évidemment ces paroles ne sont pas authentiques ; mais elles sont si bien dans l'esprit des moines et des anachorètes qu'on peut les regarder comme vraies, alors même qu'on les supposerait inventées. D'ailleurs ce qui devait arriver ne tarda pas. Les gens qui s'étaient chargés de ravitailler l'anachorète ne se firent pas faute de raconter à leurs amis ce qu'ils avaient cru voir ou entendre à la montagne, car ils ne s'étaient pas privés de regarder par les trous de la porte, d'écouter ce qui se passait à l'intérieur, et entendant les paroles d'Antoine qui

s'adressait à ses invisibles ennemis, comme ils avaient presque sur toutes choses les mêmes idées que le solitaire, ils avaient pris parti pour lui contre ses adversaires. Dans les commencements, ils avaient cru qu'Antoine se trouvait en présence d'hommes qui avaient pénétré dans le château au moyen d'une échelle et qu'ils assistaient à une dispute vulgaire ; mais ils s'étaient bientôt détrompés et criaient au *saint* de sortir. Antoine les entendait et n'en prenait nul souci. Puis, quand il était fatigué d'entendre leurs objurgations, il se rendait à la porte et leur disait de s'en retourner tranquillement chez eux, de mépriser les ruses des démons : « Munissez-vous du signe de la croix, disait-il, et allez sans crainte ». Les gens finissaient par lui obéir et retournaient à leurs demeures, propageant la renommée des merveilles qui avaient lieu à la montagne. Ils étaient obligés de traverser le fleuve pour aller chez eux, comme ils l'avaient traversé pour se rendre au château ; ils rencontraient, arrêtées par la nuit ou par les besoins de leur commerce, des barques chargées ou vides qui remontaient ou descendaient le Nil. Ils n'avaient rien de plus pressé que de raconter aux équipages de ces barques ce qu'ils avaient vu : les mariniers du Nil, comme les habitants de la terre ferme, écoutaient avec ardeur les récits de ces miracles, ils allaient le lendemain les répéter à leur tour, soit au sud, soit au nord de Meïmoun, et la renommée d'Antoine grandissait, les visites se faisaient plus fréquentes à son château, plus importunes ; on ne se contentait plus d'y passer le jour, on y passait la nuit pour être mieux témoin des prodiges que suscitait cette lutte d'un homme contre les Esprits du Désert. La renommée d'Antoine atteignit bientôt les cataractes du sud, semant par toutes les villes et par les villages les récits les plus merveilleux dans les plus humbles demeures ; au nord, elle descendit de même vers Memphis et Babylone d'Égypte, puis elle se divisa avec le fleuve, parcourut toutes les branches du Nil, se diversifiant comme elles, trouvant partout des oreilles avides et des cœurs crédules, centuplant ces merveilles à mesure qu'elle s'éloignait de son berceau, s'emparant

violemment de toutes les intelligences. Antoine devint le héros du jour, aussi bien pour les païens que pour les chrétiens, mais un Antoine de fantaisie qui se pliait à tous les besoins de l'imagination populaire, qui n'avait pas une physionomie distincte, un Antoine légendaire comme celui qu'a connu notre Moyen-âge et que nous connaissons encore. Et bientôt un grand nombre d'hommes se dirent qu'il serait beau et bon pour eux de mener une semblable vie qui, jusqu'alors, avait paru impossible. L'exemple d'Antoine était contagieux. Le solitaire dans sa prison, ne put faire autrement que de s'apercevoir de cet afflux d'hommes et du dessein qui les amenait ; il conçut tout un plan qu'il mûrit lentement, comme plus tard Benoît devait faire dans sa grotte de Subiaco et Ignace de Loyola dans sa caverne de Manresa.

Il semblerait d'après cela que l'Égypte entière n'eût à s'occuper que d'Antoine. Et cependant, pendant qu'Antoine était ainsi enfermé dans son château, l'Égypte traversait une des époques les plus critiques de son histoire. Dioclétien avait inauguré son règne ; les choses allèrent bien dans les commencements, mais vers l'année 295 elles se gâtèrent et le préfet d'Egypte Achille se révolta contre l'empereur. Celui-ci voulut soumettre le rebelle ; victorieux, il châtia les villes de l'Égypte avec une telle sévérité qu'il devint un ennemi national. L'Égypte tout entière frémit sous le fouet de la vengeance ; et dès lors commença en elle ce sourd travail de révolte qui devait enfin éclater de l'année 301 à l'année 311, à l'époque ou l'empereur signa le décret de persécution contre les chrétiens. Les Égyptiens datèrent leurs années du règne de Dioclétien, se glorifiant de leurs malheurs comme d'autres de leurs bonheurs ; ils appelèrent l'ère nouvelle qu'ils fondèrent *le temps des Martyrs*, mais cette ère, au lieu de commencer en 301 comme la persécution, commence en 284 avec le règne de Dioclétien, ce qui prouve que les Égyptiens englobèrent sous le nom de *Martyrs* tous ceux qui de manière ou d'autre avaient résisté au cruel empereur. Plus tard, quand le Christianisme eut été victorieux, ils firent de Dioclétien un

magicien, un lâche, un monstre abominable et créèrent autour de lui un cycle de légendes comme nos poètes firent autour de Charlemagne. La vie d'Antoine ne contient pas une seule allusion à ces troubles qui précédèrent la persécution, à ce flot de sang qui inonda l'Égypte.

Un jour — après vingt ans de réclusion et de luttes — le concours des visiteurs fut si grand à la porte du château et les désirs de voir et d'imiter l'anachorète si violents, que la foule se rua sur la porte, l'arracha de ses gonds, s'empara d'Antoine et le fit sortir en plein jour. Ce fut un triomphe. On s'extasiait autour de lui; ceux qui l'avaient vu autrefois remarquaient avec admiration qu'il avait conservé le même air, qu'il n'avait point engraissé, ni maigri, qu'il était toujours modeste dans son apparence, que son visage était également éloigné de la tristesse et de la joie, qu'il ne se troublait point à la vue de la foule, qu'il n'était point enorgueilli par les applaudissements de ceux qui étaient accourus pour le voir. Le lecteur un peu familiarisé avec les mœurs de l'Orient, imaginera facilement quelles durent être les marques d'admiration, de joie, de vénération qui furent, en ce jour, prodiguées au solitaire : homme il fut traité presque à l'égal de la Divinité, et dans la foule ce fut à qui *adorerait sur ses mains*, comme s'expriment les auteurs coptes, à qui le toucherait, à qui l'approcherait dans le désir pieux de voir quelque prodige. Aussi les prodiges ne manquèrent-ils point aux yeux de cette foule accourue pour les voir. Antoine lui devait et se devait à lui-même de guérir les malades et de chasser les démons. Les malades furent donc guéris et les démons chassés. La parole d'Antoine tantôt douce, tantôt ardente, vint à bout des inimitiés les plus rebelles, consola les malheureux, et décida plusieurs des assistants à préférer l'amour du Christ aux vains soucis du monde.

La première exaltation passée, Antoine s'occupa d'exécuter le dessein qu'il avait conçu dans la solitude de son château. Il ne se borna pas à prêcher la vanité du monde et de ses biens ; il exhorta vivement ceux qui étaient venus dans

l'intention de l'imiter, à choisir la vie solitaire, à se construire de petites habitations où ils vivraient seuls dans le service du Seigneur. Il réussit facilement à convaincre quelques zélés, il les installa dans la montagne, ou dans la bande sablonneuse qui court entre le Nil et la montagne et à laquelle les auteurs coptes ont donné le nom de désert extérieur. C'est ainsi qu'il mérita d'être appelé le père des moines, non qu'il n'y eut pas avant lui des hommes qui vivaient seuls, mais les moines dont il s'agit reconnurent Antoine comme chef spirituel et vécurent au désert. Tels furent les petits commencements d'une grande œuvre.

IV

On se tromperait grandement si l'on croyait qu'Antoine réunit dans ce que le Moyen-Age appela des *monastères* des gens qui vivaient sous la même règle : les monastères d'Antoine étaient des habitations pour un seul moine et le mot doit être pris ici au sens étymologique. Les temps étaient encore trop nouveaux pour qu'il y eût une règle. Lorsque Antoine fonda son institut, il avait cinquante-cinq ans; ce devait être entre la pacification cruelle de l'Égypte par Dioclétien et la date où fut promulgué le décret de persécution. L'Egypte n'avait pas encore fait le grand mouvement qui devait la jeter dans le Christianisme. Un grand nombre des moines qui voulurent imiter Antoine, devaient entendre pour la première fois le nom du Christ; en tout cas, le clergé n'était pas assez multiplié pour que l'on pût créer des églises dans tous les villages et surtout pour que les clercs pussent exercer leurs fonctions dans le désert. Aussi n'est-il jamais fait mention, dans la vie d'Antoine ou de celle des premiers moines, qu'ils aient participé à l'Eucharistie des chrétiens. Par conséquent les premiers disciples d'Antoine pouvaient se recruter autant parmi les païens que parmi les chrétiens, comme ce devait être aussi le cas pour les cénobites. On ne

pouvait penser à donner à de tels disciples une règle savamment combinée. Antoine n'y pensa pas et toutes les règles publiées sous son nom sont apocryphes. Il se contenta de faire pratiquer ce qu'il pratiquait lui-même, c'est-à-dire la prière, la mortification des sens et le travail manuel. Les exercices de piété consistaient principalement à prier à certaines heures déterminées, à réciter certaines formules qui allaient bientôt obtenir la vogue et qui étaient en grande partie, empruntées aux Psaumes, formules que l'Église chrétienne a dépouillées de leur sens réel pour en faire le prototype de la prière agréable à Dieu. A la récitation des Psaumes se joignait celle de quelques autres parties de l'Écriture et plus particulièrement du Nouveau Testament qu'on apprenait le plus souvent par cœur : c'est ce qu'on appelait *méditer la parole de Dieu*. C'étaient là les exercices de piété des moines primitifs, quand ils étaient chrétiens; les autres devaient d'abord apprendre les formules. Tous considéraient la prière comme un pacte conclu entre l'homme et la Divinité; dès que la prière avait été faite dans les attitudes voulues, avec la fidélité des expressions, la justesse de l'intonation, l'accentuation rituelle, surtout sans faire des enjolivements de voix qui étaient une tentation du démon, dès que toutes ces conditions avaient été remplies, la prière donnait un droit sur Dieu. C'était l'antique conception égyptienne.

La mortification des sens comprenait tout d'abord la chasteté absolue de la chair. C'était une règle sans exception qu'on ne pouvait pas être moine et avoir commerce avec une femme, sans parler des commerces contre nature que n'a jamais ignorés l'Égypte. A côté de cette première obligation était celle non moins stricte de l'abstinence. Cette abstinence était laissée à la ferveur de chacun : les frères pouvaient manger tous les jours, deux fois par jour même, ou une fois tous les deux jours, ou moins souvent encore. La nourriture était laissée à leur discrétion. La boisson ne leur était pas interdite : on ne pouvait guère songer à prescrire l'abstinence de boisson sous un climat aussi chaud que le climat d'Égypte.

Le plus souvent on mangeait du pain et des légumes crus, quelquefois cuits à l'eau; on pouvait se contenter de pain et de sel. Parmi les boissons enivrantes, le vin était permis, mais les plus fervents s'en abstenaient et allaient jusqu'à dire comme Antoine : « Le vin n'est pas d'un moine ». Les autres boissons factices ne sont jamais mentionnées dans les vies des moines. La plus grande latitude était laissée à ce sujet aux individus : le principe seul était posé.

Le travail manuel était nécessairement indiqué à des gens qui voulaient vivre, si peu qu'ils mangeassent. Il ne fallait guère compter que les admirateurs de la vie monacale fourniraient aux besoins des moines; ce n'étaient là que les ressources extraordinaires d'un maigre budget, il fallait avoir les ressources ordinaires. Certains frères, il est vrai, qui avaient choisi pour demeure les endroits où il y avait des palmiers pouvaient à juste titre compter sur les dattes pour se nourrir, à condition qu'ils eussent soin de féconder artificiellement les palmiers femelles, s'il n'y avait pas auprès de palmier mâle; mais outre que le cas n'était pas trop fréquent, le plus mortifié de ces moines gardait toujours le goût du pain de *dourah* auquel avait été habituée son enfance et ce n'était pas trop de luxe que d'acquérir les moyens d'en acheter. D'ailleurs l'oisiveté, en tout lieu, est une mauvaise conseillère; elle a poussé certains moines de l'Égypte à des crimes épouvantables. Antoine appuyait ce précepte du travail de l'apologue suivant. Un jour qu'au désert il était assailli de nombreuses et mauvaises pensées, il priait Dieu en disant : « O Seigneur, je veux me sauver et mes pensées ne me le permettent pas! Que ferai-je dans cette angoisse et comment me sauverai-je? » il chemina un peu dans la montagne et aperçut quelqu'un qui était assis et tressait une natte. L'homme se levait de temps en temps, quittant son ouvrage, se mettait en prière, s'asseyait et travaillant de nouveau pour recommencer ensuite. C'était un Ange que le Seigneur avait envoyé pour fortifier Antoine contre les mauvaises pensées. « Fais de même, dit-il à l'anachorète et tu seras sauvé ». Le

tressage des nattes, quand on avait sous la main les matériaux nécessaires, la fabrication de petites corbeilles avec les rameaux de palmier, ou de cordes grossières avec l'espèce de filasse qui reste au tronc de l'arbre à mesure qu'on coupe les palmes; voilà les travaux auxquels se livraient généralement les moines.

Ces préceptes sont illustrés par des *mots* d'Antoine pieusement conservés par ses disciples, recueillis plus tard en un volume et colportés à travers le monde chrétien, non sans quelques additions, par les voyageurs grecs ou romains que le désir de voir de près les merveilles de l'Égypte chrétienne avait attirés dans la vallée du Nil. Parmi ceux qui nous ont été conservés, il n'en est pas qui visent spécialement la prière, tellement elle était regardée comme la base de la vie monacale; mais sur la mortification des sens et du travail manuel, les *Mots* d'Antoine sont assez nombreux. Les moines du IVe siècle les regardaient comme des mines de sagesse, et ils pouvaient l'être aux yeux de grossiers fellahs à peine éveillés à la vie de l'esprit.

Parlant de l'abstinence, Antoine disait : « Celui qui se hâte d'être parfait dans l'abstinence n'est serviteur d'aucune passion : car celui qui est serviteur d'une passion est loin du chemin de Dieu. » Comme on lui avait vanté la patience d'un frère qui avait dompté l'orgueil et la colère, il voulut l'éprouver et comme le frère était un jour venu lui rendre visite, Antoine lui dit : « Lève-toi, récite quelque chose par cœur. — « Sur quoi veux-tu que je récite? dit le frère qui s'était levé, sur l'Ancien ou sur le Nouveau Testament? » Lorsque Antoine eut entendu ces paroles, il dit au frère : « Assieds-toi, incurable orgueilleux! » Le frère s'assit et Antoine répéta l'épreuve une seconde et une troisième fois, et le frère répondait à chaque fois par les mêmes paroles. A la troisième fois, Antoine ne l'injuria plus, mais dit : « En vérité, mon fils, tu as accompli l'Ancien et le Nouveau Testament! récite ce que tu voudras. » Antoine mettait l'obéissance au-dessus de la mortification corporelle, car l'obéissance est la mortifica-

tion de l'esprit et de la volonté. Il avait un exemple tout prêt pour justifier sa préférence, celui de deux frères qui habitaient la même cellule, l'un pratiquant l'ascétisme, l'autre l'obéissance. Ils se demandaient l'un à l'autre quelle voie était la plus parfaite. S'étant rendus au fleuve pour le traverser, ils virent au milieu des eaux toute une tribu de crocodiles. Le frère obéissant n'hésita point, il traversa le fleuve malgré les crocodiles « qui l'adorèrent ». Lorsqu'il fut parvenu à l'autre rive, il cria à son compagnon : « Viens aussi, toi ». Mais celui-ci déclina l'épreuve et dit : « Pardonne-moi, mon frère, je ne suis pas encore arrivé à ce degré ».

Il s'efforçait surtout à faire demeurer les frères dans leur cellule. Un frère, qui était tenté d'en sortir, alla demander conseil à Antoine. Celui-ci lui dit : « Va, demeure assis dans ta cellule, donne ton corps en gage aux murs et ne sors pas ; laisse ta pensée aller au lieu où il lui plaira, seulement ne laisse pas sortir ton corps. Il se peut qu'il souffre; qu'il ne puisse faire aucun travail ; certainement il aura faim et viendra à l'heure du repas demander à manger. S'il te dit, l'heure arrivée : « Mange un peu de pain ! » réponds-lui, en veillant toujours : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Alors il te dira : « Bois un peu de vin ! » et toi, comme le bienheureux Timothée, réponds-lui : « Souviens-toi des enfants d'Aminadab qui observèrent le précepte de leur père ». S'il t'apporte le sommeil ne le reçois point, car il est écrit dans le saint Évangile : « Veillez et priez! » et il est encore écrit : « Ils ont dormi et n'ont progressé en rien ». Nourris ton âme des paroles de Dieu, de veilles, de prières et surtout de la pensée toujours présente de notre Seigneur Jésus-Christ : en cela tu trouveras le moyen de vaincre les pensées mauvaises. Si le dresseur d'embûches te mène hors de ta cellule et s'il te dévore après t'avoir fait sortir à la légère, que tu veuilles ou non, il te combattra d'une foule de manières, soit dans les pieds, soit dans les mains, soit dans le cœur, soit dans la vue, soit dans l'ouïe, soit dans les œuvres, soit dans la

langue, soit dans la bouche, soit dans la marche ; si tu restes dans ta cellule, tu seras exempt de tout ce que j'ai dit. » La cellule doit être une prison, et l'assiduité dans la cellule était pour Antoine une bonne partie de la perfection monastique. Un frère lui ayant un jour demandé : « De quelle manière dois-je rester dans ma cellule, ô mon père? » il répondit : « Ce qui paraît aux hommes, c'est ceci : « le jeûne jusqu'au soir chaque jour, la veille, la récitation à haute voix ; mais ce qui lui est caché, c'est le peu d'estime pour soi, la lutte contre les pensées mauvaises, la méditation de la mort et l'humilité du cœur, fondement de tous les biens. » Il donnait ainsi à entendre qu'il ne suffisait pas de la mortification apparente, qu'il fallait y joindre les vertus invisibles à l'œil des hommes, visibles seulement à l'œil de Dieu. Il n'admettait pas qu'on reçût trop fréquemment les laïques dans la cellule : « Comme les poissons meurent, disait-il, s'ils restent trop longtemps à sec, ainsi des moines, s'ils restent trop longtemps dans leurs cellules avec les mondains, ils éprouvent du retard dans leur bon dessein. » Cependant, il ne voulait pas d'une vertu trop farouche, et conseillait d'aller voir les frères, car, si l'on tend trop un arc, la corde se brisera. Du reste, il donnait lui-même l'exemple, recevant tous les frères qui se rendaient près de lui, leur inspirant du courage par de douces paroles, mais faisant aussi observer qu'il y avait danger à se trop disperser à l'extérieur : « Si je sors de ma cellule, disait-il métaphoriquement, je me dévêts de mon habit, je vais tout nu ; si j'y rentre, je revêts de nouveau mon habit ; c'est-à-dire si je vais avec les hommes, je deviens homme, et si je retourne dans mon monastère, je redeviens esprit. Le corps est l'habitation du cœur, il a une porte et des fenêtres ; si je vais parmi les hommes, elles s'ouvrent toutes grandes, les tourbillons et les flots y entrent, j'entends, je vois, je parle, je sens. Si je suis dans ma cellule, toutes les issues sont fermées et je suis sans accès. » Ces paroles, sans être d'une grande profondeur, contiennent déjà en germe les pensées qu'aura plus tard l'auteur de

l'*Imitation*. « La cellule est une douce chose si l'on y reste constamment ; si on la garde mal, elle engendre l'ennui. Si dans le commencement de ta conversation tu la gardes, elle sera pour toi dans la suite une amie chérie et le plus agréable des secours. C'est dans le repos et le silence que profite une âme dévote... Ferme sur toi ta porte et appelle à toi Jésus, ton bien-aimé. Reste avec lui dans ta cellule, car tu ne trouveras pas ailleurs une si grande paix. Si tu n'étais pas sorti, tu serais demeuré davantage dans la paix. Du moment qu'il te fait plaisir d'entendre quelque chose de nouveau, il te faut en conséquence supporter le trouble qui en naîtra pour ton cœur. »

Antoine n'insistait pas sur la mortification corporelle proprement dite, laissant à chacun le soin de torturer son corps pour la plus grande gloire de Dieu. L'on ne cite qu'un seul exemple du contraire. Un frère était allé lui demander comment l'on devenait moine. Antoine lui dit : « Puisque tu veux être moine, va dans tel village, achète des morceaux de chair, applique-les sur ton corps nu et viens ensuite ici. » Le frère ayant obéi, les chiens et les oiseaux le mirent en pièces afin de manger la viande. Il se rendit près d'Antoine qui lui demanda : « As-tu fait ce que je t'ai dit? » Le pauvre frère montra son corps tout en lambeaux. « Ainsi, lui dit Antoine, ceux qui se retirent du monde et veulent conserver de l'or, les démons qui les combattront, les mettront en pièces. » Le frère avait sans doute voulu conserver quelque argent.

Les frères devaient surtout se garder de la femme. Antoine disait de lui-même : « J'ai passé toute ma vie ne mangeant qu'une mesure de pain d'orge, ne buvant qu'une mesure d'eau trouble, et si je désirais aller en quelque lieu, je prenais garde à ne pas fouler aux pieds la moindre trace de pas de femme. » Il disait encore : « Ne permettez pas qu'un moine se rende aux lieux où il y a des femmes, qu'il ait de libres rapports avec elles, car, si on les voit, elles ne laissent plus l'homme en repos lorsqu'il est assis dans sa cellule. » Un frère qui entendit cette parole ne l'eut pas pour agréable

et dit : « Ne faut-il pas aller vers elles, si l'on veut se rencontrer avec elles? » Antoine répliqua : « Si tu as reçu l'Esprit, vas-y ; sinon, je ne désire pas que tu y ailles, car celui qui te donne occasion de tomber est le même que celui qui les exhorte à tomber aussi ; le cœur de l'homme est enclin au mal. » Le frère poussa plus loin et dit : « Que vais-je faire de l'économat dont on m'a chargé ? » car c'était un économe qui devait prendre soin de ravitailler les maisons où les femmes s'étaient réunies pour vivre dans la vie religieuse. « Si tu as reçu l'Esprit, reprit Antoine, vas-y ; sinon je ne désire pas que tu y ailles. Est-ce que celui qui te flatte jusqu'à la chute ne les pousse pas aussi afin de les faire tomber ? Cependant, si l'homme donne sa force à Dieu, il deviendra feu tout en étant sur terre. » Le frère répliqua encore : « Je dis, mon père, que l'homme fidèle se gardera en tout lieu où il ira. » Antoine répondit : « Oui, mais prends garde que si un troupeau de porcs couverts de boue monte du fleuve et que si tu marches avec eux, ils ne te feront peut-être pas tomber, mais ils te rendront tout noir. » Une pareille doctrine ne détonne point dans la bouche d'un homme qui a vécu depuis l'âge de vingt ans dans les tombeaux du désert ; il croyait fermement que la fuite de ce qu'il appelait un danger était réellement la seule bonne tactique du soldat qui veut vaincre. Ce qui est plus étonnant, c'est que le Christianisme a adopté cette idée, s'écartant ainsi bien loin des doctrines des Apôtres et du Christ, car le Christ était entouré de pieuses femmes, il leur parlait, les visitait, ne dédaignait pas de s'asseoir à la table qu'elles servaient, et les Apôtres avaient près d'eux une sœur *subintroduite* qui veillait aux soins matériels de sa vie.

Toutefois, Antoine ne se montra pas trop sévère pour le péché de la chair ; il eut même des actions d'une douceur infinie. Ayant appris qu'une vierge était tombée dans une faute, il prit son bâton de palmier et se mit en marche vers le monastère de cette femme, ayant, disait-il, l'intention de lui adresser de sanglants reproches. Comme il arrivait près

de la cellule, le Christ lui apparut et lui dit : « Antoine, quelle est la raison qui t'a fait supporter la fatigue de venir jusqu'ici ? » Se jetant alors à terre, Antoine répondit : « Mon Seigneur! puisque tu m'as rendu digne de voir ta présence, tu sais la raison de cette folle entreprise. » Le Sauveur lui répondit : « Tu as enduré cette fatigue et ce tourment à cause de la transgression de cette petite vierge. » Antoine, toujours prosterné, répondit : « Seigneur, tu sais toutes choses avant qu'elles arrivent. » — « Lève-toi et suis-moi ! » dit son interlocuteur. Ils allèrent en compagnie auprès de la cellule de la pauvre femme et l'entendirent qui pleurait, gémissait, demandait son pardon d'une manière touchante : « Antoine, dit le Christ, est-ce que tu ne sens pas tes entrailles émues ? est-ce que tu peux ne pas pleurer en l'entendant accuser sa fragilité et s'écrier vers moi avec des larmes douloureuses ? Comme j'ai pardonné à la pécheresse qui a lavé mes pieds, je pardonne à cette femme à cause de sa foi. » Antoine alors rebroussa chemin, rendant gloire à Dieu et versant de douces larmes, car, disait-il, « toutes les créatures appartiennent à Dieu et Dieu admet à lui tous les pécheurs qui se convertissent sincèrement. »

Somme toute, les règles n'étaient pas bien sévères; elles ne pouvaient guère l'être pour les hommes pour qui elles étaient faites, et elles furent encore appliquées par Antoine avec un grand esprit de douceur. Cependant il fut sévère pour l'orgueil et refusa d'accorder le pardon à un tout jeune frère qui avait commis le crime d'opérer un miracle en plein désert. Ayant vu des vieillards fatigués, il appela des onagres qui vinrent porter les frères. « Ce jeune garçon, dit Antoine, est semblable à une barque ; quand même elle est chargée de biens, je ne sais si elle parviendra au port ». En effet, elle n'y parvint pas et Antoine se montra impitoyable. Aussi les frères qu'on appelait des vieillards disaient-ils : « Si tu vois un jeune moine qui aille au ciel de sa propre volonté, tire-le par les pieds et retiens-le, car ce n'est pas une bonne chose pour lui ».

Mais Antoine fit quelque chose de plus qu'établir cette règle primitive qui a servi de modèle à toutes celles qui ont été faites depuis ; il fut le premier qui donna aux moines un habit spécial. Cet habit avait une grande vertu à son dire, celle d'être haï des esprits mauvais qui s'attachaient aux moines. Il citait son expérience personnelle pour établir cette vertu, et disait à ses disciples : « L'habit des moines est digne d'être détesté par les démons. Une fois, je voulus les éprouver à ce sujet : je pris la tunique sans manches, le superhuméral et la cuculle, je les jetai sur un mannequin, je l'habillai, je le mis debout et je vis les démons qui se tenaient au loin lui lancer des flèches. Je leur dis : « O Esprits mauvais, que faites vous? Ce n'est pas un homme, c'est un mannequin : » Ils me dirent : « Nous le savons bien ; aussi ce n'est pas lui que nous frappons : nous frappons les vêtements qu'il porte ». Je leur dis : « Quel mal ces choses vous ont-elles fait ? » Ils me dirent : « Ce sont les armes de guerre de ceux qui nous font souffrir et nous brûlent à tout moment ; leur vêtement même nous fait souffrir ». Il n'était pas difficile de tirer la conclusion. Si cet habit avait une vertu si grande, les démons en avaient une parfois plus grande encore.

Pour trouver le modèle des habits qu'il donna à ses moines, Antoine n'avait pas à chercher bien loin ; il n'avait qu'à regarder les peintures qui décoraient les tombeaux qu'il avait habités ou visités, ou bien à considérer les vêtements des prêtres païens encore en usage de son temps. Sans doute, cette dernière alternative eût trop répugné à des sentiments chrétiens conscients d'eux-mêmes ; mais outre que le Christianisme n'avait pas encore eu le temps de pétrir les âmes en Égypte, il est encore plus vraisemblable qu'Antoine se contenta de suivre et d'ordonner la tradition des moines païens qui avaient eux-mêmes pris les habits des prêtres égyptiens. La transition du paganisme au Christianisme s'explique ainsi tout naturellement. Ces habits, nous ne les connaissons pas par une énumération explicite ; nous n'en trouvons les noms qu'épars dans les œuvres des auteurs coptes, et pour en décou-

vrir une liste complète il nous faut descendre jusqu'à Cassien. Ce prêtre de Marseille avait visité l'Égypte et savait de quoi il parlait. Il compte quatre vêtements portés par les moines, la cuculle, le *colobium*, le petit manteau qui est appelé superhuméral et la peau de chèvre. La cuculle était d'abord le bonnet en poil de chameau dont se servent encore aujourd'hui les chameliers de la vallée du Nil et quelques fellahs; elle avait la forme d'un œuf coupé par le milieu et emboîtait exactement la tête. Dans la suite, on réunit la cuculle au scapulaire pour en faire le vêtement en usage dans presque tous les pays, toujours en usage dans la vallée du Nil où il sert aux enfants, et qu'on nomme capuchon. Le *colobium* était une robe enveloppant tout le tronc du corps, mais laissant les mains et l'avant-bras nus, car elle n'avait de manches que jusqu'aux coudes et on l'appelle le plus habituellement dans les œuvres coptes, tunique sans manches. Cette tunique fait partie de l'habillement épiscopal dans les offices pontificaux et c'est le prototype de notre moderne chemise. Le superhuméral était ce que nous nommons aujourd'hui scapulaire ; ce vêtement était réellement ce que signifie ce mot, il couvrait les épaules, était très étroit et défendait du soleil toute la partie du coup et de la tête que ne cachait pas la cuculle à laquelle il fut naturellement uni ; c'est le camail qui fait encore partie du costume ecclésiastique. Ces trois vêtements étaient en de certaines occasions recouverts de peaux de chèvres, ou bien de peaux de panthères que portaient les prêtres de l'ancienne Égypte. La robe était retenu à la taille par une ceinture de cuir. Des chaussures étaient permises, soit à cause de la rigueur du froid, soit à cause de l'excès de la chaleur : dans le désert le thermomètre, la nuit, descend souvent au-dessous de zéro et dans la journée la chaleur est excessive; les moines en butte à ces variations désordonnées de la température avaient souvent des gerçures à leurs mains sales et calleuses ; ils disaient que le chaud et le froid *cuisaient* leur chair. Il fallait ôter ses chaussures quand on se livrait à quelque exercice de piété, et, afin de le pouvoir faire avec

facilité, les chaussures n'étaient point adhérentes aux pieds, on ne les attachait pas ; c'est maintenant encore la coutume des Égyptiens.

On ne comprendrait guère que les moines, avec leur esprit subtil, leur manie du symbole, n'aient pas donné à chacun de ces vêtements une signification mystérieuse. Un passage des *Paroles des vieillards* dit que la cuculle était un symbole d'innocence. Le scapulaire était le symbole de la croix qu'on portait constamment sur soi ; il n'est pas surprenant dès lors que l'habit monacal mît les démons en fuite. La ceinture était le symbole de la force. La tunique sans manches symbolisait le détachement des œuvres mondaines et l'attachement à l'œuvre divine. La peau de chèvre signifiait que les membres, morts à tout appétit des passions charnelles, devaient demeurer dans la gravité de la vertu. Les fondateurs d'ordres religieux, notamment Pakhôme et Macaire, adoptèrent l'uniforme d'Antoine ; d'Égypte ces vêtements passèrent dans le monde chrétien tout entier et ils y sont encore en usage plus ou moins modifiés.

VI

L'armée des serviteurs de Dieu ayant été ainsi constituée et ayant reçu son uniforme, il fallait veiller avec soin qu'après avoir pris du service dans les phalanges célestes, pour employer le style des auteurs coptes, on ne désertât pas lâchement. C'est ce dont s'occupa Antoine, se prodiguant à tous, sortant de son château de Meïmoun pour aller exhorter les frères, quand ils ne venaient pas à lui, leur adressant de courtes allocutions dans la forme que nous avons vue, mais n'oubliant pas son propre salut. Son biographe lui met dans la bouche un grand discours sur les démons : ce discours ne fut probablement jamais prononcé, quoique l'auteur prenne la précaution de dire qu'Antoine s'y servit du langage vulgaire, c'est-à-dire de l'égyptien : c'est

une composition de pure rhétorique, dont le fond peut avoir été fourni par les *Mots* d'Antoine. Les Égyptiens n'ont jamais eu l'haleine assez longue pour prononcer de véritables discours à la mode de Grecs et des Romains.

Tout en réchauffant la ferveur des disciples, Antoine ne se refusait pas le luxe de quelque prodige. Un jour qu'il traversait le Bahr-Yousouf, nommé en ce temps le canal d'Arsinoé — Arsinoé, c'est aujourd'hui Medinet-el-Fayoum, capitale du Fayoum — il passa au milieu des crocodiles. Ce trait, habilement répandu parmi les frères, mit le sceau à sa réputation. Le désert fleurissait, se peuplait de bataillons angéliques chantant les Psaumes, lisant l'Écriture, jeûnant, travaillant pour se procurer la nourriture et le moyen de faire des aumônes, demeurant unis dans la plus grande concorde. C'était le pays de la piété et de la justice, comme le dit le biographe d'Antoine, si bien qu'en voyant les cellules éparses dans le désert on pouvait répéter les antiques paroles de Balaam : « Qu'elles sont belles tes demeures, ô Jacob! tes tentes ô Israël! Belles comme les bois ombreux, comme le jardin près du fleuve, comme les tentes que le Seigneur a plantées lui-même, comme les cèdres près des eaux! » Il serait trop facile de faire la contre-partie de cet éloge; les documents coptes nous fourniraient une ample moisson de faits pour nous montrer que la vertu ne régnait pas seule au camp d'Israël, que des loups se glissaient dans la bergerie et que les faux frères étaient nombreux parmi les brebis du Seigneur. Mais quelque nombreux que fussent les faux frères, le corps monacal entier avait la plus haute opinion de lui-même, une opinion si haute qu'on la pourrait prendre pour de l'orgueil. Les choses n'ont pas changé depuis.

Les moines s'étaient-ils beaucoup multipliés quand arriva la persécution de Dioclétien? Il semblerait en effet, d'après ce qui précède, qu'ils étaient devenus légion; ils étaient beaucoup moins nombreux si l'on s'en tient à la littérature que produisit en Égypte cette phase de la vie du peuple égyptien. En effet, à peine si dans les nombreux *Actes* de martyrs que

nous possédons, il est fait quelquefois mention de moines. Nul doute que s'ils eussent réellement pullulé dans la Moyenne Égypte, les auteurs qui écrivirent les *Actes* des Martyrs, et en particulier celui qu'on a nommé leur historiographe, Jules d'Aqfahs, qui avait cinq cents secrétaires occupés nuit et jour à la sanctifiante besogne de copier ses œuvres romanesques, n'eussent pris quelques moines pour en faire les héros de leurs récits. Or, le cas ne s'est produit qu'une ou deux fois. Quoi qu'il en soit, Antoine apprit dans sa retraite qu'on persécutait les chrétiens et qu'ils mouraient en grand nombre dans la ville d'Alexandrie. Quittant sa cellule, en compagnie de quelques-uns de ses moines, il suivit des chrétiens qu'on menait à la ville d'Alexandrie, brûlant du désir du martyre, mais ne voulant pas se livrer lui-même. Sa réputation l'avait précédé, il attira un grand concours de peuple qui venait voir et toucher ce prodige vivant, cet homme qui avait résisté aux démons et qui avait vécu vingt ans sans sortir d'un château ruiné. Pour lui, il se multipliait, accompagnait les martyrs au tribunal, les soutenait de ses exhortations enflammées, les suivait dans la prison et jusqu'au lieu du supplice. Le gouverneur romain aurait pu le faire arrêter avec ses moines; mais il avait sans doute une crainte superstitieuse de ces hommes extraordinaires, ou bien il les considérait comme des innocents : il se contenta de rendre un édit par lequel défense était faite aux moines de se montrer au tribunal et même de demeurer dans la ville. Tous les autres se cachèrent; Antoine seul, ayant pris soin de laver sa robe, se tint le lendemain, tout resplendissant de propreté, en un lieu élevé où il attendit que le gouverneur vînt à passer, avec ses gardes, pour se rendre au tribunal. Le magistrat romain le vit et passa sans le faire arrêter; Antoine continua donc de faire après l'édit ce qu'il faisait avant, et d'encourager les confesseurs. Quand la mort de l'archevêque Pierre, « le dernier des martyrs », eut clos la persécution, Antoine se mit en devoir de retourner à sa montagne et d'y reprendre sa vie ascétique. Tel est du moins le récit du biographe grec. Il est malheu-

reux que, en dehors de la biographie, pas un seul document contemporain ne fasse mention de sa conduite pendant cette persécution; nous possédons cependant les *Actes* de ce Pierre qui fut, dit-on, le dernier des martyrs, ainsi qu'une foule d'autres documents dans lesquels le gouverneur d'Alexandrie, nommé le plus souvent Arménius, est en scène et juge les chrétiens. Aucun ne fait mention d'Antoine. Le fait est frappant, si bien qu'on serait fondé à se demander si le rôle d'Antoine pendant la persécution fut aussi brillant que le dit son biographe.

Revenu à son monastère de Meïmoun, il reprit avec plus de ferveur la vie ascétique, négligée forcément pendant son séjour dans la ville d'Alexandrie. Il jeûna tous les jours et se mit à porter sur sa chair un cilice fait de poils qu'il recouvrait d'une peau de chèvre. Son biographe saisit l'occasion pour nous assurer qu'il ne se lava jamais le corps, pas même les pieds, et que l'eau ne toucha sa chair que lorsqu'il lui était impossible de faire autrement, c'est-à-dire lorsqu'il lui fallait traverser le fleuve ou quelque canal. Jamais personne, ajoute-t-il, ne vit le corps d'Antoine sans vêtements, sinon lorsqu'on l'ensevelit après sa mort. Il admire cette grande vertu; mais nous, avec nos idées modernes, nous pouvons faire autrement, surtout en pensant à la chaleur du climat d'Égypte, aux inconvénients qui devaient résulter du port continuel de cette peau d'animal dont Antoine se revêtait, et nos sens plus difficiles se montreraient peu enthousiastes de tant de sainteté. Et cependant des hommes qui ont joué un rôle dans l'histoire ont admiré cette conduite comme l'un des plus grands hommages qu'on ait jamais rendus à la divinité.

Le concours recommença à la porte de sa demeure, et les prodiges se renouvelèrent. Antoine guérit les malades, chassa les démons, fit naître les vocations monastiques comme par enchantement. Je ne m'arrêterai pas à ces menus faits; je me bornerai à faire deux observations. La première est que ces prodiges prétendus sont en beaucoup moins grand nombre dans la vie d'Antoine que dans celle des autres moines égyp-

liens : le besoin de surnaturel pour édifier les lecteurs ne se faisait pas sentir autant qu'il le fera plus tard. En second lieu, les Egyptiens n'étaient pas seuls en proie à l'admiration superstitieuse de tout ce qui semblait extraordinaire, les Grecs et les Romains que nous sommes habitués à considérer comme élevés au-dessus des vulgaires superstitions se conduisaient à ce sujet comme de simples Égyptiens. Le biographe d'Antoine en cite quelques exemples intéressants, non seulement à cause de la superstition des Grecs ou des Romains, mais encore parce qu'ils nous feront mieux connaître l'esprit du pieux solitaire.

Deux Grecs de ceux qui avaient étudié, allèrent le voir un jour à son monastère de Meïmoun. Il leur dit : « Pourquoi avez-vous entrepris un si long voyage pour voir un homme ignorant? » Les deux philosophes, comme les appelle le biographe, lui répondirent qu'au contraire il était plein de sagesse. Antoine leur fit alors le dilemme suivant : « Si vous êtes venus pour voir un homme ignorant, vous n'avez aucun profit de vos fatigues; mais si vous pensez que j'ai de la sagesse, imitez-moi, car il est juste d'imiter ce qui est bon. Or, je suis chrétien. » Les deux philosophes, sans accepter la conclusion, s'en retournèrent émerveillés, surtout parce qu'ils avaient vu que les démons eux-mêmes craignaient Antoine. A d'autres visiteurs qui étaient venus dans l'intention de se moquer de son ignorance, il fit le joli raisonnement que voici : « Qui existe d'abord, l'esprit ou les lettres? et lequel des deux a produit l'autre, des lettres ou de l'esprit? » Les visiteurs répondirent que sans aucun doute, c'était l'esprit qui avait donné naissance aux lettres. « Donc, reprit Antoine, celui qui possède un esprit sain n'a pas besoin des lettres ». Étrange conclusion à laquelle ne s'attendaient sans doute pas les visiteurs, mais qui semble au biographe d'Antoine remplie de *sel divin*! Aux savants il opposait d'autres arguments et, pour prouver la divinité du Christianisme, il étalait avec complaisance les misères du paganisme, les voyages d'Osiris et d'Isis, les embûches de Typhon, les infanticides de Kronos et sa mise à

mort par son fils Zeus. Il se moquait du sens allégorique qui commençait déjà à prévaloir dans l'exégèse de la mythologie. Il demandait victorieusement ce qu'étaient devenus les oracles, les incantations de la magie égyptienne? Tout avait disparu dès que le Christ s'était montré. Cette argumentation suffisait à son esprit pour assurer solidement le fondement de la religion chrétienne; il n'était vraiment pas difficile.

VII

Le concours près d'Antoine fut bientôt si considérable, les hommages qu'on lui rendait si élevés que le solitaire craignit de ne pouvoir accomplir son salut. Ses aspirations allaient toutes à la solitude, et voilà que sa réputation attirait en foule des gens qui blessaient son humilité par leurs louanges et leurs honneurs.

Il réfléchit sérieusement au moyen d'échapper à cette foule qui lui arrivait de tous côtés. Deux partis s'offraient à lui, ou se rendre dans la Haute-Égypte ou affronter les horreurs du grand désert. Il semble s'être décidé d'abord pour la Haute-Égypte et ayant pris quelques pains des frères, ses voisins, il s'assit aux bords du fleuve attendant la première barque remontant le Nil afin d'y prendre passage. Il réfléchit sans doute, ou on le conseilla, et il abandonna son idée première. « Je voulais aller vers le Midi, dit-il plus tard à ses disciples; mais on me dit : » N'y va pas; va plutôt à la montagne. Il y a trois choses qui sont dans le monde, et qui ne sont pas à la montagne. Dans le monde, l'œil combat contre l'homme, ainsi que la langue et l'oreille; à la montagne, il n'y a que le cœur qui combat seul avec lui-même. Est-ce qu'un adversaire ne vaut pas mieux que quatre? » Ces paroles lui avaient déjà servi dans une autre circonstance. Peut-être ne se les dit-il qu'après coup et suivit-il simplement une caravane de Bédouins qui se rendait à la mer Rouge. Quoi qu'il en soit, Antoine suivit une caravane pendant environ 250 kilo-

mètres. Il examina sans doute à chaque étape s'il pouvait tirer parti du terrain pour assurer sa nourriture. Le désert était alors ce qu'il est aujourd'hui et les Bédouins du IVe siècle devaient le soir arrêter leurs chameaux aux mêmes endroits où leurs descendants les arrêtent encore de nos jours, pour la bonne raison que les puits ont toujours été rares et qu'il faut camper où on les trouve. Les dépressions de terrain sont presque à coup sûr les mêmes aujourd'hui qu'autrefois, et Antoine, suivant les Bédouins, dut contourner le Gebel Zebet, traverser la grande plaine de Baqarah ou de la Vache, puis le Ouady Sennour ou du Chat, parcourir le Ouady-el-Arabah et se diriger vers la mer en suivant la dépression qui aboutit au rivage de la mer Rouge, laissant à droite le mont Qolzoum, près de la ville ancienne que les Grecs appelaient Clysma et que nous nommons aujourd'hui Suez, et à gauche le mont Khalîl qui s'élève du côté du Sud-Est. Il rencontra quelques puits d'eau saumâtre au Ouady el Areidah et au Ouady Omm-el-Aînebeh ; mais ces puits ne lui offraient aucun moyen de subsistance. Nulle part il n'y avait trace de végétation autre que les plantes épineuses dont les chameaux sont si friands, la *zylla myagroïdes* avec ses petites fleurs violettes, le *souchus spinosus*, sorte de laitron devenu arbrisseau, ou la rose de Jéricho (*anastatica hierichuntina*), avec sa fleur à calice fermé qui se rouvre dès qu'on la pose dans l'eau et que sa teinte grise fait souvent confondre avec les cailloux du désert. Partout il ne vit que l'image de la mort, de la désolation, des pierres, des cailloux, des bois pétrifiés. Cependant, au pied du mont Khalîl, il rencontra une source avec quelques palmiers, mais l'endroit ne lui plut pas. Il laissa de même une autre source sulfureuse, nommée aujourd'hui 'Aïn-el-Bouérah, avec des glacis de terre glaise où la végétation reverdit quand la pluie les arrose. Au bout de trois jours et de trois nuits, dit son biographe, en réalité au bout de cinq à six journées de ce pénible voyage, il arriva près d'un endroit d'où l'on apercevait la mer Rouge étalant paresseusement ses flots qui miroitaient au soleil : il y avait en ce lieu

une source qui coulait toujours, douce, limpide et d'une fraîcheur admirable : la végétation s'y montrait glorieuse au milieu de la désolation universelle et les palmiers élevaient dans les airs leurs bouquets de feuilles et leurs dattes abondantes. Antoine, séduit par cette vue, aima l'endroit et se résolut à y demeurer. Ses compagnons de route lui laissèrent quelques provisions et il resta seul au milieu de l'immense solitude. Il était assuré de vivre avec les pains laissés par les Bedouins ; les palmiers lui fourniraient les dattes et la source une boisson qui ne lui manquerait jamais. Non loin de là une caverne lui offrait un asile pour la nuit ; c'était tout ce qu'il désirait.

Il vivait ainsi au milieu de son rêve réalisé. Le désert a toujours exercé sur les hommes une attraction puissante. L'immensité, sous quelque rapport qu'elle se présente à l'œil humain, éveille aussitôt la soif de l'inconnu. A peine a-t-on passé quelques heures au désert qu'on est en quelque sorte grisé par l'immense étendue ; on n'a plus qu'un désir, s'enfoncer de plus en plus à la recherche de sensations nouvelles, de spectacles que n'aient pas déflorés des milliers d'yeux, qui resteront la propriété de celui qui les contemplera sans partager avec personne les sentiments qu'ils évoqueront en lui. Obéissant à cet impérieux besoin qui s'empare de la nature avec une intensité prodigieuse, on marche et l'on ne voudrait jamais arriver au terme de la marche, on ouvre toute large sa poitrine dilatée aux brises qu'apporte le vent du Nord, à ces souffles bienfaisants qui nourrissent réellement le corps, qu'on aspire avec une indicible volupté. Les grands amants de la solitude se sont peut-être donné à eux-mêmes d'autres raisons de leur retraite au désert, ils n'ont pas analysé si rigoureusement l'attrait qu'ils éprouvaient ; mais leur amour inconscient eut toujours pour mobiles le besoin du mystère et aussi le besoin de la liberté sans limites. Cette liberté existe même pour les sens qui, débarrassés de tous les obstacles s'opposant à leur action, acquièrent une acuité et une finesse extraordinaires. Le soir, lors-

que l'œil plonge jusque dans les profondeurs des cieux étoilés, l'ouïe perçoit les moindres bruits du silence d'alentour ; on sent alors comme si l'on était réellement dégagé des liens de la matière, on ne conçoit plus la possibilité des haines et des jalousies ; l'horizon borné des sociétés civilisées avec leur cortège de crimes et de douleurs s'est soudain élargi, on se sent en communion intime avec toute la nature ; tous les êtres, mêmes les plus infimes, semblent les fils de la mère universelle ; les distinctions des genres, des espèces, ont fui avec les nécessités et les exigences de la société ; la fraternité universelle seule est restée. L'âme émue se retrempe alors à son aise dans le sein puissant où elle a pris la vie. Rêves délicieux ! célestes imaginations ! vous reviendrez toujours à celui qui a été assez heureux pour vous goûter une fois ; au sein des sociétés civilisées où l'aura rappelé la vie, il n'aspirera de nouveau qu'au désert, à ses joies, à sa liberté. O bienheureuse solitude, seule béatitude !

Antoine ne jouit pas longtemps de la grande paix du désert : les Bédouins qui l'avaient conduit au lieu où il habitait et qui lui apportaient des provisions trahirent sa retraite et les disciples accoururent. Quelque besoin de solitude qu'eut Antoine, il ne fut pas sans doute mécontent de revoir ses disciples : il est si doux à l'homme de se sentir regretté dans la position qu'il n'occupe plus. Cependant il ne voulut pas être une cause de fatigue pour les frères qui lui apportaient des provisions et il résolut de tirer parti des terrains qu'arrosait la source de ses eaux jaillissantes. Il pria les frères de lui apporter un hoyau et une hache avec quelques grains de froment. Il prépara le terrain au hoyau, comme faisaient les fellahs, sema les graines, dirigea les eaux de manière à ce qu'elles arrosassent ses petits champs. Il n'avait point à craindre les vents brûlants ou le froid ; la ceinture de montagnes qui entouraient le petit Ouady le garantissait contre le trop grand froid et contre les vents desséchants. Il eut la joie de voir pousser le blé dont il avait besoin, il le broyait entre deux pierres et boulangeait lui-

même son pain qu'il exposait au soleil et faisait ensuite cuire sous la cendre, toutes opérations qui étaient faciles à un fils de l'Égypte. Puis à mesure que le pèlerinage vers lui devenait à la mode parmi ses disciples, au nécessaire il joignit l'agréable, cultiva quelques légumes et permit aux frères de l'Égypte de lui apporter quelques olives, les légumes qu'il aimait et même de l'huile. Loin des hommes, il commençait d'apprécier les bonnes choses que le ciel donne à la terre. De même il aima la société des disciples qui venaient le trouver. A mesure qu'il vieillissait, la vie lui semblait meilleure, il devenait de plus en plus doux, plus affable, plus complaisant, en un mot plus humain. Les démons, ses anciens ennemis lui faisaient encore une rude guerre; mais il ne s'en effrayait plus, il vivait avec eux, leur parlait, leur adressait des questions. Ces démons ne pouvaient lasser sa patience et au fond, ils se bornaient à lui faire des farces inoffensives. Ainsi quand il eut commencé de cultiver son terrain, ils envoyèrent les bêtes sauvages qui avaient coutume de venir boire à la source et elles dévastèrent les travaux du saint. Elles prirent même l'habitude d'agir ainsi tous les jours. Mais il réussit à s'emparer de l'une d'elles, sans doute quelque timide et craintive gazelle aux yeux bleus. Il lui fit des reproches : « Pourquoi me faites-vous du tort quand je ne vous en ai point fait? lui dit-il. Allez et au nom du Seigneur, ne revenez plus! » Une autre fois, des hyènes vinrent dans la caverne qu'il habitait; il prit peur, mais il eut encore la force de leur adresser la parole : « Si vous avez reçu quelque puissance contre moi, dit-il, eh bien, dévorez-moi; mais si vous avez été envoyées par le démon, allez-vous en sans retard, car je suis le serviteur du Christ. » Une autre fois, pendant qu'il tressait des corbeilles dans sa caverne, il vit à la porte un animal tirant ce qui était tressé; l'animal avait la forme humaine jusqu'aux cuisses, mais les cuisses et les pattes étaient celles d'un âne. « Je suis le serviteur du Christ, lui dit Antoine; si tu as été envoyé contre moi, me voici ». Les Égyptiens de tous les temps avaient ainsi cru voir dans leurs chasses au

désert les animaux les plus fantastiques, des corps de quadrupèdes avec des têtes d'éperviers ou des cous de serpent, de grands animaux ailés qu'ils avaient représentés sur les parois de leurs tombeaux et auxquels ils avaient donné des noms spéciaux. Il n'était donc pas étonnant qu'Antoine crût en voir aussi. Le désert était d'ailleurs la propriété des dieux ennemis de l'homme et ils ne voulaient pas se laisser déposséder par un intrus ; ils lui avaient livré bataille, toujours la nuit, prenant les formes les plus diverses, faisant entendre des clameurs épouvantables. Antoine avait eu beau s'enfoncer dans le désert, il n'avait pu fuir sa superstition et sa terreur. Le désert l'avait conquis, bien loin qu'il eût pu conquérir le désert ; il était enveloppé de toute l'immense terreur qu'éveille l'étendue sans limite dans les esprits faibles. Tous les animaux de la solitude lui semblaient des démons. Comme dans le tombeau jadis, quand au matin le soleil glorieux apparaissait au-dessus des montagnes de la mer Rouge, les terreurs nocturnes se dissipaient aussitôt, la vie revenait intense, au milieu de cette désolation, et Antoine se retrouvait lui-même.

Il ne faudrait pas croire cependant que ses yeux ne revirent jamais d'autre verdure que celle des plantes qu'il cultivait ; il avait besoin de mouvement : il retourna visiter les frères en Égypte. Ce fut à leur prière, dit son biographe, mais les visites furent si fréquentes qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'il éprouvait le besoin de se rapprocher de l'humanité. A cent quatre ans, il faisait encore à pied les 250 kilomètres qui le séparaient du Nil, il n'était point pressé d'arriver, il arriverait s'il plaisait à Dieu, prenait le temps comme le temps venait, trouvant dans le chemin de nombreux sujets d'admiration et d'édification. Pendant l'un de ses voyages, il entendit parler de sa sœur qui avait vieilli dans la virginité et qui était devenue supérieure de son *parthenon*. Il en fut charmé, comme quelqu'un qui entend parler d'une connaissance du temps passé. Il était délivré de tous les liens de la chair et du sang ; sa sœur l'intéressait, non plus parce qu'elle

était née de la même mère que lui, mais parce qu'elle était devenue la servante du Christ. Ce fut pendant l'un de ses voyages qu'il reçut la visite des enfants de Pakhôme qui venaient de perdre leur père. De même, ce fut sans doute pendant l'une de ses absences du désert qu'il se rendit à Alexandrie visiter le patriarche Athanase. Celui-ci le reçut très affablement, le garda deux jours près de lui et discourut sur les Écritures, parlant avec une douce faconde. Il parla si bien qu'Antoine s'endormit. Lorsque Athanase s'en aperçut, il le réveilla et lui dit : « Antoine, lève-toi du sommeil, car le Saint Esprit a dit : Ils se sont endormis dans le sommeil et n'ont pas progressé. Celui qui veille et qui est sobre, c'est celui-là qui se réjouit et qui est plein d'allégresse dans la vie éternelle ». Antoine, tout confus, s'excusa, se prosterna devant le patriarche et retourna vers son monastère.

C'est à ces menus faits qu'est réduit l'historien, et l'esprit reste confondu en voyant quelle énorme réputation un homme a gagné à travers les siècles et combien peu il a accompli d'actes supérieurs à la moyenne des actes ordinaires de la vie humaine.

Durant les années de cette vie monotone, deux faits eurent lieu qui sortent un peu de l'ordinaire. Un jour, Antoine vit arriver à lui un jeune homme, nommé Macaire, qui désirait apprendre de lui la vie monacale. Il le reçut avec affabilité et ne tarda pas à découvrir en ce jeune homme l'un de ceux qui seraient ses véritables successeurs. Il l'enseigna du mieux qu'il put ; mais, comme le jeune Macaire, se laissant prendre à la douce habitude de vivre près du vieillard lui demandait à rester près de lui, Antoine refusa, disant que chacun devait rester où Dieu l'avait placé. Après d'heureux jours passés près du grand solitaire, la pensée de Macaire contempla sans horreur le retour au désert de Scété. Antoine avait alors avec lui un disciple nommé Sarapion ou Sarapamon. Macaire se prit d'amitié pour lui ; ils couchaient l'un près de l'autre et se racontaient leur vie et « celle du

grand luminaire qui brillait dans la montagne de Qolzoum ». Sarapion devint plus tard évêque de la ville de Themoui, près de l'ancienne Mendès et c'est à lui que nous devons la biographie de Macaire. Le fondateur de la règle de Scété devait revenir encore une fois près d'Antoine et assister à sa mort.

Le second fait est beaucoup plus connu : c'est la rencontre que fit Antoine de l'anachorète Paul, en explorant les montagnes voisines. Le récit qui en a été fait et qui s'est répandu en Occident, grâce à saint Jérôme, est rempli de détails délicieux qui n'ont que le tort de ne pas pouvoir supporter l'examen.

Ce Paul, à l'âge de seize ans, fuyant la dénonciation envieuse de son beau-frère et la persécution de Dèce, s'enfonça dans le désert et trouva près de la mer Rouge une caverne dans laquelle de faux monnayeurs avaient exercé leur petite industrie. L'entrée de cette caverne était étroite, car elle pouvait se fermer avec une pierre ; au dedans, la grotte était spacieuse, contenait une source jaillissante qui s'enfonçait de nouveau sous terre un peu plus loin ; près de la source étaient quelques palmiers. Paul aussi aima ce lieu ; il y vécut jusqu'à l'âge de cent treize ans. Cette grotte était éloigné d'environ neuf ou dix heures de celle où Antoine était venu se fixer. Ni l'un ni l'autre n'avaient connaissance de ce voisinage, et les Bédouins eux-mêmes ignoraient que Paul se fût établi dans ces parages, ce qui est assez surprenant, car comment faisait Paul pour se nourrir? Aussi ne suis-je tenté de voir dans le récit si connu qui va passer sous les yeux du lecteur qu'une de ces œuvres d'édification comme surent en faire les auteurs de la vallée du Nil.

A l'âge de quatre-vingt-dix ans, Antoine aurait été tourmenté de l'envie de savoir s'il n'y avait pas dans les Ouadys voisins quelque moine qui l'eût précédé au désert ; il crut entendre une voix lui disant qu'un homme était près de lui. Il prit son bâton de palmier à la main et se mit en marche à l'aventure, se dirigeant presque naturellement au Sud-Est et se rapprochant de la mer Rouge par une route affreuse où il

dut beaucoup souffrir. Vers midi quand la chaleur fut excessive, le vieillard vit un centaure, l'appela, le pria de lui servir de guide vers la demeure de celui qu'il cherchait. Le centaure répondit dans une langue barbare que le pauvre Antoine ne comprit pas; mais les hennissements épouvantables du monstre le terrifièrent. Il le suivit; mais le centaure disparut bientôt aux yeux d'Antoine qui vit clairement que c'était le diable. Plus loin, il vit assise sur une pierre une autre créature monstrueuse, un satyre, un homme avec des cornes sur la tête. Il s'arma de courage, « revêtit la cuirasse de la foi et le bouclier de la justice », il demanda à cet être qu'il n'avait jamais vu : « Qui es-tu, toi que j'aperçois? » — « Je suis un mort qui habite ce désert ». Telle fut la réponse reçue par Antoine, et lui qui n'avait pas pu comprendre le langage du centaure, s'étonna d'avoir compris celui du satyre. Alors saisi d'un saint zèle et frappant le sol de son bâton : « Malheur à toi, Rakoti (Alexandrie), s'écria-t-il, malheur à la ville des impies, où se réunissent tous les démons de cet univers! » Il poursuivit sa marche. En inspectant le terrain, il vit des traces d'animaux sauvages, il les suivit et marcha jusqu'à la disparition du jour, puis la plus grande partie de la nuit, n'ayant pas trouvé d'endroit pour s'abriter. Quand le matin apparut, il aperçut une grande hyène qui gravissait péniblement un rocher; il la suivit, la vit entrer dans une caverne et dans cette caverne était « l'amour parfait, le bienheureux Paul ».

Ayant pris une pierre, il frappa. Paul, ayant entendu du bruit, lança une pierre vers l'entrée comme pour chasser une bête importune. Alors Antoine se laissa tomber à terre, suppliant qu'on le laissât entrer : « Je suis seul au dehors, je suis venu d'un endroit éloigné pour te voir! Puisque tu reçois à toi les bêtes sauvages, pourquoi ne me recevrais-tu pas, moi qui suis un homme? Si je n'obtiens pas que tu m'ouvres, je mourrai devant la porte et tu seras obligé d'enterrer mon corps, lorsque tu l'auras vu. » Paul lui ouvrit la porte et lui dit : « On n'obtient rien en se mettant en colère et c'est

un mauvais moyen, quand on demande, de commencer par accuser celui auquel on s'adresse. » Ils se saluèrent alors par leurs noms, se baisèrent saintement. Puis Paul reprocha doucement à Antoine d'avoir entrepris ce voyage fatigant pour voir un homme qui allait bientôt être réduit en poussière. Repris alors par la pensée de ce monde qu'il avait abandonné presque depuis un siècle, il demanda ce que faisait la race humaine, si l'on bâtissait toujours des maisons dans les villes anciennes de l'Égypte, s'il y avait encore un roi sur terre et si les magistrats étaient toujours sous la dépendance des démons. Pendant qu'ils parlaient ensemble, Antoine vit un corbeau perché sur un arbre ; l'oiseau s'abattit à terre avec un pain entier dans son bec. Paul alors expliqua à son compagnon que depuis soixante ans cet oiseau lui apportait chaque jour la moitié d'un pain que le Seigneur envoyait à son serviteur ; aujourd'hui qu'ils étaient deux, le Seigneur dans sa bonté avait doublé la ration quotidienne. Antoine fut dans l'admiration et, lorsqu'ils se furent assis près de la source, il refusa de rompre le pain avant un homme qui était nourri d'une façon si miraculeuse. Paul insista et ils rompirent le pain tous les deux à la fois. Ils passèrent la nuit en prières. Le matin, Paul apprit à Antoine qu'il allait bientôt mourir, le pria d'aller chercher en sa cellule la robe que lui avait donnée Athanase et de l'apporter pour ensevelir son corps. Antoine pleura d'abord beaucoup, pria Paul de l'emmener avec lui dans la vie bienheureuse ; puis, n'ayant rien obtenu, il fit en sens inverse la route qu'il avait déjà parcourue. En le revoyant ses deux disciples lui demandèrent : « Où étais-tu pendant tout ce temps, notre père? » Il leur répondit : « Malheur à moi, pécheur, j'ai pris à faux le nom de moine ; j'ai vu aujourd'hui Élie et Jean dans le désert ! » Il prit sa robe et s'en retourna. Comme les disciples insistaient pour savoir ce qu'il y avait, Antoine répondit gravement : « Il y a un temps pour parler et un temps pour se taire ! » Il marcha toute la journée, toute la nuit et le lendemain, comme il marchait toujours, vers la troisième heure

(neuf heures du matin), il vit la troupe des Anges, le chœur des Prophètes et les Apôtres qui entraînaient avec eux l'âme de Paul et montaient au ciel. Il se jeta sur son visage et fit entendre des plaintes : « Comment m'as-tu laissé, ô mon père ? pourquoi n'as-tu pas attendu mes salutations après cette grande course que j'ai faite comme un oiseau ? » Il se hâta d'aller vers la caverne, où il trouva Paul à genoux, la tête encore levée vers le ciel et les mains étendues. Il le crut en prière ; mais comme Paul ne poussait point de soupirs, Antoine vit bien qu'il n'avait près de lui qu'un cadavre. Il lui rendit les derniers devoirs, le sortit de la caverne et se sentit fort embarrassé pour creuser une tombe, car il n'avait avec lui aucun instrument pour fouiller la terre. Comme il ne savait à quoi se résoudre, deux lions vinrent le tirer d'embarras, creusèrent avec leurs griffes la tombe d'un homme et reçurent la bénédiction d'Antoine qui enterra Paul, prit la tunique de feuilles de palmier que s'était cousue l'anachorète, puis retourna vers ses disciples auxquels il raconta ce qui était arrivé. Tous les ans, jusqu'à sa mort, aux jours de Pâques et de la Pentecôte, il se vêtait du précieux habit.

Tel est ce récit qui depuis le v[e] siècle a fait les délices de toutes les âmes croyantes ; il a laissé dans ma jeunesse un parfum de naïveté céleste, mais mon âme seule était naïve et la raison, venant plus tard, y a trouvé tant d'impossibilités et d'erreurs qu'elle est amenée à mettre en doute l'existence de ce Paul, le premier des ermites. A l'heure présente, je n'y puis guère voir qu'un récit assez mal venu, où l'auteur qui ne connaissait pas les lieux a commis des erreurs très grandes, comme quand il dit que deux jours étaient nécessaires pour se transporter d'une grotte à l'autre, alors qu'il suffit de neuf ou dix heures. Les auteurs coptes ont fait bien d'autres récits semblables dans lesquels ils ont accumulé à plaisir les événements les plus merveilleux, conservant avec plus de soin qu'en celui-ci la vraisemblance exigée pour faire adopter leur ouvrage. La poésie regrettera sans doute que cette célèbre entrevue n'ait pu avoir lieu dans les termes où elle est

racontée ; mais la vérité y gagnera et j'imagine que c'est bien quelque chose.

VIII

Antoine vécut encore quinze ans après l'épisode qui précède. Ses dernières années s'écoulèrent sans grand changement. On lui prête quelques prodiges peu remarquables. Il continua de cultiver ses légumes, de tresser des corbeilles, de jouir de la présence de quelques disciples, quand il était près de la mer Rouge, se délectant, sans trop en avoir conscience et sans en raisonner, aux spectacles que lui offrait la nature. Il parcourait encore le désert et se rendait à Meimoun où il trouvait ses frères. Il était avec les démons sur le pied de paix. Son corps avait vieili, vieilli ses pensées ; le sang ne parcourait plus ses artères et ses veines que refroidi. D'où la tentation aurait-elle pu venir? Il ne lui restait plus que le souvenir de ses luttes passées et celui de ses victoires, les unes aussi imaginaires que les autres. Le feu qui le brûlait s'était éteint peu à peu, et il avait, dans ses dernières années, l'aspect d'un beau vieillard, à l'air toujours affable, souriant, qui attirait ; il n'avait point perdu sa haute taille, ses beaux yeux et ses dents blanches. Il aurait atteint la perfection idéale de l'homme arrivé à son âge, sans la saleté exorbitante dont il ne voulait pas se départir.

A mesure qu'il approchait de la mort, sa pensée se portait sur les questions qui obsèdent toujours l'homme, sur la différence entre le sort futur des justes et des pécheurs et sur la fin du monde. Il trouva comme solution à ces deux problèmes deux apophtegmes qui donnent plus lieu d'admirer combien il était facile à contenter qu'ils ne donnent une haute idée de sa puissance de raisonnement. Il vit un géant qui se tenait debout, atteignant jusqu'aux nuages, ayant au-dessous de lui un lac de feu ; les âmes volaient comme des oiseaux pour dépasser le géant; les unes y parvenaient ;

c'étaient les âmes élues; les autres ne pouvaient s'élever assez haut et tombaient dans le lac de feu : c'étaient les damnées. Il ne lui fut pas plus difficile d'indiquer à ses disciples quand aurait lieu la fin du monde. Se rappelant que le déluge avait suivi les désordres des premiers hommes et que Sodome et Gomorrhe avaient été détruites pour une raison semblable, il prophétisa que lorsque la violence serait excessive et que les péchés de la chair se multiplieraient parmi les moines, la fin du monde arriverait. « Si vous voyez, dit-il, de vieux moines quittant le désert et les monastères, prenant un prétexte quelconque pour aller dans les villes et les villages où ils imiteront la vie anachorétique, tout en habitant dans la maison des mondains avec leurs femmes ; si vous voyez de jeunes moines dans le monastère des vierges, leurs cellules étant contiguës, leurs fenêtres accessibles, et si vous voyez aussi les hommes du désert aimant le manger et le boire plus que les fatigues de l'abstinence et les angoisses; si vous voyez des moines commerçants acheter et vendre comme les mondains, c'est la consommation de la fin ». A ce compte, la fin du monde serait arrivée depuis longtemps.

Son biographe nous le représente comme très déférent envers le clergé constitué et sachant graduer sa déférence selon les règles de la vieille politesse égyptienne : il inclinait la tête avec respect devant les évêques et les prêtres, ne dédaignait pas même d'accepter ce qu'un pauvre diacre lui disait. Cependant il devait se croire bien au-dessus des gens qui vivaient impliqués dans les affaires du siècle « où il n'y avait, disait-il, que pauvreté des vrais biens et douleur indéfinie ». Sa foi ne reçut aucune atteinte, il ne communia jamais avec les partisans de l'évêque schismatique de Siout, Mélétios; il ne parla jamais avec des Manichéens ou autres hérétiques; il exécra l'hérésie d'Arius. Il est plus que probable que toute la théologie d'Antoine se borna à une confiance aveugle en l'archevêque d'Alexandrie, Athanase. Ayant appris que les Ariens se servaient de son nom pour tromper les âmes simples, il se rendit dans la ville d'Alexandrie pour

détromper le peuple. Le petit discours qu'on lui prête à cette occasion paraît bien subtil pour l'intelligence d'Antoine ; on y trouve encore des merveilles de dialectique : « Le Fils de Dieu, aurait-il dit, est le verbe éternel et la Sagesse de la substance du Père. Il est donc impie de dire : Il était, lorsqu'il n'était pas, car il est le Verbe existant avec le Père ; c'est pourquoi n'ayez aucune communication avec les Ariens impies, car il n'y a nulle communication entre la lumière et les ténèbres ». La présence d'Antoine dans Alexandrie fut une joie pour la ville entière : chrétiens, païens, prêtres de l'ancienne religion eux-mêmes, accouraient près de lui, le saluaient d'un titre qu'il ne repoussait pas et qu'ils pouvaient lui donner sans forfaire à leurs idées : « Homme de Dieu, disaient-ils, qu'il nous soit permis de t'approcher. » La vénération qu'on lui témoignait fut l'occasion de la conversion d'âmes hésitantes et faibles. Des gens zélés, il y en a partout et toujours, voulaient empêcher la foule de le serrer de trop près ; mais Antoine, fidèle à lui-même répondait doucement que cette foule d'hommes n'était pas plus grande que la foule des démons qu'il avait combattus. Il partit, accompagné d'un nombreux cortège qui le suivit jusqu'à la porte par laquelle il quitta la ville.

Durant toute cette dernière époque de sa vie, les magistrats qui représentaient l'autorité romaine ou byzantine, le regardèrent comme un être supérieur ; il n'en passait pas un seul près de Meïmoun qui n'envoyât demander si Antoine se trouvait à son monastère et qui ne le fît prier de descendre jusqu'au fleuve. Ces magistrats étaient heureux de recevoir sa bénédiction et Antoine pouvait intercéder pour les pauvres gens qui trop souvent avaient à pâtir de la prétendue justice des chefs de l'Égypte. Sous la domination arienne, Antoine envoya une lettre menaçante au duc Balacius — ce duc est inconnu par ailleurs — qui favorisait les Ariens, battait les moines et faisait fustiger les vierges dépouillées de leurs vêtements. Au reçu de la lettre, Balacius se mit à rire, la déchira, la jeta à terre et se contenta de faire répondre à Antoine :

« Puisque tu te soucies des moines, j'irai bientôt faire ton affaire ». Cinq jours après Balacius faisait une chute de cheval au village de Khaireou, près d'Alexandrie, était mordu cruellement par l'animal ; au bout de trois jours il expirait. Le biographe nous assure même que l'empereur Constantin ne dédaigna pas d'écrire à Antoine une lettre pour se recommander à ses prières, avec ses fils Constance et Constant. La chose est possible, mais peu vraisemblable. Antoine refusa d'abord de lire la lettre, et ce ne fut que sur les instances de ses disciples qu'il la lut et répondit en félicitant l'empereur d'être chrétien, en lui rappelant que le Christ était le seul roi et qu'il faudrait paraître devant son tribunal ; qu'en conséquence il devait s'appliquer à exercer la justice et à secourir les pauvres. Tous les grands ascètes égyptiens se sont ainsi vantés d'avoir trouvé faveur près des rois de la terre.

Antoine pouvait ainsi se croire entré dans l'immortalité dès son vivant. La dernière fois qu'il se rendit à son monastère de Meïmoun, les frères mirent tout en œuvre pour le retenir ; ils n'y réussirent point et cela pour une raison tout égyptienne. Les Égyptiens avaient encore coutume de momifier les cadavres, de les envelopper de bandelettes, de les placer sur des lits et de les garder à l'intérieur des maisons. Antoine n'admettait pas que cette coutume fût sainte et légitime ; la raison qu'il en donnait, c'est que tous les patriarches de l'Ancien Testament avaient été enterrés. La raison ne valait pas grand'chose, mais c'était déjà le commencement de ce zèle religieux qui aspirait à régler les usages de l'humanité par les coutumes du petit peuple juif. Cependant, si Antoine ne voulut pas se rendre aux prières de ses disciples, il ne se faisait pas illusion sur sa mort prochaine, il donna ses dernières instructions, puis retourna au désert. Il y était à peine qu'il vit revenir près de lui Macaire de Scété que les démons tourmentaient aussi et qui venait chercher consolation près du grand athlète.

Enfin l'heure dernière sonna. Il était de retour d'Égypte depuis quelques mois à peine, lorsqu'il tomba malade. Il

appela près de lui ses deux disciples qui depuis quinze ans étaient restés avec lui dans le désert, leur fit un petit discours dans lequel il les supplia surtout de ne pas permettre que son corps fût porté en Égypte. Il divisa ses biens entre les personnes de sa connaissance : à Athanase l'une de ses deux peaux de chèvre et la robe qu'il en avait reçue neuve et qui était usée ; à Sarapion, son disciple, l'autre peau de chèvre ; à ses disciples son cilice et à Macaire son bâton. « Pour ce qui est du reste, dit-il, portez-vous bien mes enfants, Antoine s'en va de ce monde et n'y reviendra plus ». Il embrassa ensuite ceux qui étaient présents, debout et joyeux comme s'il eût reçu des amis bien chers ; puis, s'étant recouché, il expira et alla rejoindre ses pères. Ses disciples lui obéirent : après lui avoir rendu les derniers devoirs et avoir entouré son corps de bandelettes, ils le cachèrent dans la terre et personne ne connut l'endroit. Ils eurent soin de faire parvenir aux bénéficiaires les legs que leur avait faits Antoine et ceux-ci furent joyeux d'avoir quelque chose qui eût appartenu à « l'homme de Dieu ».

*
* *

La tradition rapporte qu'en 561, par suite d'une révélation, le corps d'Antoine aurait été découvert et porté dans cette ville d'Alexandrie, « le réceptacle de tous les démons du monde, » où il fut déposé dans l'église Saint-Jean Baptiste. Avant la conquête arabe qui eut lieu vers 640, il fut transporté à Constantinople et de là, sans doute, après la quatrième croisade, il fut amené en France dans un petit couvent d'Antonins devenu aujourd'hui le petit village de Saint-Antoine, dans le département de l'Isère à une dizaine de kilomètres de Saint-Marcellin. Si toutes les traditions avaient cette valeur, elles ne vaudraient pas grand'chose aux yeux de l'historien. L'œuvre d'Antoine a eu une destinée plus durable et plus certaine. Aujourd'hui, à l'endroit du désert où il avait trouvé

la source et les palmiers, existe toujours un grand couvent rectangulaire, sans porte, comprenant dans son enceinte tout le terrain cultivable. Pour y entrer, on est hissé par un treuil autour duquel s'enroule une corde dont l'extrémité a été attachée sous les aisselles et le patient arrive en haut du mur d'enceinte, sans trop avoir été contusionné; là, il est saisi par les moines qui le tirent sur le terrain solide. Il n'en était pas de même autrefois, mais les pillages des Bédouins ont nécessité ce mode singulier d'entrée. Les moines y mènent une vie indolente et inoccupée, lorsqu'ils ne sont pas obligés de cultiver le jardin qui a remplacé les plantations d'Antoine. Fidèles à l'esprit de leur maître, ils vivent sans s'occuper des progrès matériels réalisés dans le monde et qui ont envahi l'Égypte; leur œil placide ne voit encore que les jardins du ciel où les moines recevront du Christ la récompense éternelle sous de frais bocages, en des demeures élues, dans des vergers remplis de fruits. Cet horizon borné leur suffit. Ils sont aimables d'ailleurs et reçoivent avec affabilité les rares voyageurs qui les vont visiter. Ils continuent ainsi l'œuvre de leur fondateur, jeûnant avec fermeté quand arrive l'époque de leurs nombreux carêmes, le reste du temps menant la plus douce vie qu'ils peuvent imaginer.

Le lecteur peut voir qu'entre le saint Antoine dont je viens d'exposer la vie et celui des œuvres littéraires du siècle dernier, il n'y a guère de ressemblances; il aura pu voir aussi que les moines ne se préoccupaient guère des pécheresses en réalité; mais il en serait tout autrement dans la littérature égyptienne où les pécheresses ont joué un assez grand rôle en compagnie des moines, rôle près duquel les aventures de Paphnuce et de Thaïs sont de la plus grande moralité.

QUELQUES PARALLÈLES

ENTRE LE BOUDDHISME ET LE PARSISME

M. Tiele[1] écrit au sujet de Vendidad, III, 42[2] et de la triade éthique qu'on suppose spéciale à l'Avesta : « La formule constamment répétée : pensées, paroles, actes — n'est particulière ni aux Zoroastriens, ni même aux Iraniens. Nous rencontrons quelque chose de semblable tant dans les textes védiques de la dernière période que chez les Bouddhistes. Voir A. Weber, *Indische Streifen* I, 209 et cf. Brunhofer, *Urgeschichte der Arier*, I, 192 ».

Les parallèles dans les textes védiques ultérieurs — manas-vāk-karma — sont assez bien connus. Mais la littérature bouddhiste, aussi bien de l'école orthodoxe du Hīnayāna que de l'école postérieure du Mahāyāna, est particulièrement riche en exemples de cette formule. Dans le Dhammapada pali nous lisons :

Yassa kāyena vācāya manasā natthi dukkatam
Samvutam tihi thānehi tam aham brūmi Brāhmanam.

« Celui qui ne commet pas de péché par le corps, par la parole ou par l'intention, et qui se contient sous les trois rapports, celui-là je l'appelle un Brahmane »[3].

Les passages similaires sont en nombre infini. Voir :

1) Voir ma traduction, qui va paraître incessamment, de son ouvrage, *Religion among the Iranian people*.

2) « De la même manière la religion de Mazda, ô Spitama Zarathushtra !, purifie le fidèle de toute pensée, de toute parole ou de tout acte mauvais, comme un vent violent et puissant purifie la plaine », S. B. E., IV, 34.

3) Je n'ai pas à ma disposition en ce moment l'édition de la *Pali Text Society* et je cite d'après l'édition de la *Hanthawaddy Press*, en caractères birmans, *Khuddaka-Patha*, p. 36.

Sutta-nipāta ; *Cullavagga* 11 ; *Sammā-paribbajaniya sutta* 7 ; *Vinaya Mahāvagga* VI, 316 ; *Cullavagga* 14, 6 ; *Samyutta Nikāya* II, 1, 4 ; *Anguttara Nikaya* III, 18.

Voici un des hymnes sacrés d'une nonne bouddhiste :

> *Kāyena samvutā āsim vācāya uda cetasa*
> *Samulam tanham abbuhya sītibhūtamhi nibbutā* ;

ce que Mme Rhys Davids a traduit poétiquement : « Je me suis bien disciplinée, en acte, en parole et aussi en pensée, d'élan et d'intention. Le désir a été vaincu, avec la racine du désir ; maintenant je suis rafraichie et je connais la paix du Nirvāna » (*Psalms of the Sisters*, p. 19).

Un passage éloquent, de valeur éthique, se trouve dans le *Devaduta Sutta* du *Majjhima Nikaya*.

Ambho purisa pamādavatāya na kalyānam akāsi kāyena vācāya manasā ; tayyha tvam, ambho purisa, tathā karissanti yathā tam pamattam. Tam kho pana te etam pāpam kammam n'eva mātarā katam na pitarā katam na bhātarā katam na bhaginyā katam na mittāmacchi katam na ñātisalohitehi katam na samanabrāhmanehi katam na devatāhi katam ; tayā v'etam pāpam kammam katam ; tvām ñeva tassa vipākam patisamvedissasīti. — « Oh homme, par ton étourderie tu n'as accompli aucun acte méritoire, ni par le corps, ni par la parole, ni par l'esprit. Réellement, oh homme, il faut te traiter comme le mérite ton étourderie. Et cet acte, ton péché, n'a pas été commis par la mère ou le père, par le frère ou la sœur, par les amis ou les camarades, par les membres de la famille ou de la tribu, ni par des Çramanas, des Brahmanes ou des Dieux. C'est par toi seul que cet acte de péché a été commis et seul tu en porteras les conséquences ».

Parmi les ouvrages bouddhistes sanscrits on peut mentionner : *Buddhacaritra* XVI, 25 ; *Jātakamālā* VI, 3, XXI, 40 ; *Suhrillekha*, épître de Nagarjuna au roi Udayana *Journal of the Pali Text Society*, 1886). Il faut remarquer que les Bouddhistes considèrent la formule — corps, parole et pensée — comme l'expression d'une gravité ascendante, un acte de

parole étant plus grave qu'un acte de corps et un acte de pensée étant le plus grave des trois. Ceci est en contradiction absolue avec la doctrine des Jainas, qui eux aussi font un usage courant de la triade, mais qui regardent un péché de pensée comme moins important qu'un péché de parole ou d'acte. D'après le *Kalpa-Sutra* « l'ascète vénérable Mahāvīra était circonspect dans ses pensées, circonspect dans ses paroles, circonspect dans ses actes » (Voir Jacobi, *S. B. E.*, XXII, 290). La conception des Jainas paraît ressembler à celle des Zoroastriens ; la formule bouddhiste se trouve donc tout à fait isolée. Il semble bien d'ailleurs que les adeptes des deux religions rivales se soient inquiétés de savoir lequel, de l'acte ou de la pensée, avait le plus d'importance. Le *Upāli Sutta* du Majjhima Nikāya fait ressortir de façon très intéressante le point de vue bouddhiste dans la controverse qu'entreprend le Bouddha avec un Jaina, ou comme le disaient les Bouddhistes, un Nigganṭha. Le Bouddha remporte la victoire et, comme de juste, il convertit le Jaina au Bouddhisme[1].

Il est deux autres traits dans les usages des anciens Parsis, dont la frappante ressemblance avec des pratiques bouddhistes n'a presque pas été étudiée, sauf dans des notices occasionnelles au cours d'ouvrages plus ou moins inaccessibles. Le premier est l'usage qu'on désigne sous le nom de *khvaetodath*. Tiele en parle en ces termes :

« On trouve une analyse claire de ce problème, accompagnée d'abondantes références, chez Darmesteter, *Zend Avesta*, I, 126 et suiv. Darmesteter lui-même est convaincu que l'Avesta ignorait le mariage khvaetvadatha, mais que cette coutume fut déduite de l'Avesta par un raisonnement logique. Il a raison de rejeter l'étymologie proposée par Geldner, selon qui khvaetvadatha signifierait littéralement « mariage avec des parents » (*Études iraniennes*, I, 137). Ma conviction,

1) Voir : Feer, *Polémique entre Nigantha et Gautama*. Dans ce court essai le savant français semble un précurseur de Jacobi (*S. B. E.*, XXII, 16).

exprimée plus haut, est d'accord avec celles de D. D. P. Sanjana, *Next-of-keen marriage*, Londres, 1888 ; de H. Hubschmann, *Ueber die persische Verwandtenheirat*, dans le Journal de la Société Orientale Allemande, XLIII, 308 et d'autres auteurs. E. W. West, *Pahlavi Texts* (II, S. B. E., XVIII, 389-430) démontre que dans les ouvrages pehlvis la coutume khvetukdas était considérée comme sacrée et que certainement elle était couramment pratiquée. Mais il admet (p. 427) que les Parsis soient parfaitement fondés à croire que leur religion n'a pas sanctionné cette coutume à l'origine. Les passages en question de l'*Avesta* sont : Ys., 13, 28 ; Visp., 3, 18 ; Gah., 4, 8 ; Visht. Yt., 17. — Vend. 8, 35 est une interpolation.

Peut-être est-il assez important de noter que là encore le bouddhisme offre un curieux parallèle [1]. Nous ne prétendons pas que les adeptes du bouddhisme aient pratiqué ce mode de mariage, mais il reste en fait que des ouvrages bouddhistes de l'Inde témoignent de l'existence d'unions conjugales de type inusité, comme il ne s'en trouve nulle part mentionné dans les livres brahmaniques ou jainas. Beaucoup des témoignages des auteurs grecs, byzantins ou musulmans relatifs à la Perse ancienne portent évidemment l'empreinte de leurs préjugés de race ; mais l'on ne saurait équitablement accuser du même défaut les récits des voyageurs chinois — et il est frappant de rencontrer chez plusieurs d'entre eux la mention de cette pratique matrimoniale comme existant en Asie centrale. Sur le cas le plus récent venu à notre connaissance, on peut consulter Kentok Hori, Description chinoise de la Perse au VIe siècle, dans *Spiegel Memorial*, p. 246.

Que le bouddhisme ait pénétré à un moment très avant dans la Perse [2], que certaines provinces se soient trouvées

1) Dans les écritures des brahmanes, *Rig-Veda*, 10, 61, 57, n'est probablement qu'une allégorie, mais *Atharva-Véda*, 8, 6, 7 et *Rig-Véda*, 10, 162, 5 dépeignent la réalité. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 333.

2) Il n'y a peut-être rien de plus romanesque dans l'histoire des religions que ce spectacle d'un prince parthe qui abdique son trône, en l'an 149 de

partagées entre le culte de Mazda et celui du Bouddha ; que des images colossales du Bouddha aient été découvertes à Bamyan ; et que le *pātra* (écuelle de mendiant) de l'Illuminé ait été adoré à Balkh, ce sont là des faits dont nous n'avons point à nous occuper ici[1]. Mais il est de circonstance de soulever à nouveau le problème de la nationalité du Bouddha. Comme le démontre Minayeff[2], la tribu des Koliyas reproche dans *Jātaka* 20 au clan des Sakya, dont Gautama lui-même faisait partie, d'avoir « sonasigālādayo viya attano bhaginīhi saddhim vasimsu ». Dans le Dasaratha Jātaka pali, Rāma et Sītā apparaissent d'abord comme frère et sœur, pour devenir ensuite roi et reine. Je voudrais encore renvoyer le lecteur à l'*Ambattha Sutta* du *Dīgha Nikāya*, où l'orgueil de naissance des Brahmanes et l'arrogance de la caste brahmanique en général, fournit matière à un dialogue du Bouddha. Quand le jeune Brahmane Ambattha proclame les prétentions de sa caste, il dit : « Il y a ces quatre degrés, Gautama : les nobles, les Brahmanes, les commerçants et les artisans. Et de ces quatre, trois — les nobles, les commerçants et les artisans — ne sont en réalité que les serviteurs des Brahmanes. Donc, Gautama, il n'est ni juste ni bienséant que les Sakyas, vils domestiques comme ils sont, ne vénèrent, ni n'estiment les Brahmanes ni ne leur rendent des honneurs, ni ne leur fassent des dons ». Ainsi le jeune Brahmane Ambattha accusait pour la troisième fois les Sakyas d'être de vils domestiques, dit notre *Sutta*. Alors le Bienheureux pensa ceci : « Cet Ambattha est très obstiné à humilier les Sakyas en les accusant

notre ère, et part pour la Chine comme moine bouddhiste, où il traduit des parties des livres sacrés. Voir : Edmunds, dans *The Monist*.

1) Marquart, *Eranshahr*, p. 90 ; Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 125 ; Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 161 etc. ; Beal, *Buddhist Records*, I, p. 51, 55, note.

2) *Pali Grammar*, p. XII, le grand savant russe a été un des premiers à remarquer que « Shakyamuni lutte avec Mara et détruit sa puissance, comme Zarathushtra lutte avec Angramainyus et remporte la victoire ». Le *Kunāla Jātaka* use de termes à peu près identiques à ceux que nous trouvons dans le *Mahāvastu*, ce qui indique la haute antiquité de la tradition familiale du Bouddha.

d'être d'une origine servile. Si je lui demandais une fois sa propre lignée? » Et il lui dit : « Et à quelle famille appartiens-tu donc toi-même, Ambattha? » — Je suis un Kanhāyana, dit le Brahmane. — Oui, réplique le Bouddha, mais si l'on suivait ton nom en remontant ta lignée, du côté maternel et paternel, on s'apercevrait que les Sakyas ont été autrefois les maîtres de tes ancêtres et que tu descends d'une de leurs esclaves. Tandis que les Sakyas font remonter leur origine jusqu'au roi Okkāka ». Et le Bouddha continue de raconter l'origine des Sakyas, du clan auquel il appartient : « Dans un temps très éloigné, Ambattha, le roi Okkaka désirait assurer sa succession au fils de sa reine favorite et il bannit du pays ses fils aînés. Les princes bannis s'établirent au versant de l'Himalaya, aux bords d'un lac où s'élevait un chêne géant. De peur de corrompre la pureté de leur race, les princes se marièrent avec leurs sœurs »[1]. L'épisode de l'histoire de sa famille auquel le Bouddha lui-même fait cette brève allusion, d'après le texte canonique, est raconté avec de plus amples détails par le commentateur Buddaghosa, dans la *Sumangala-Vilāsinī* : les princes bannis, dans le même souci de conserver la pureté de leur race, déclarent leur intention « tasmā mayam bhaginīhi yeva saddhim samvasan karomati », pour enfin « te jāti-sambheda-bhayena jettham bhaginim mātitthāne thapetvā avasesābhi samvāsam kappesum »[2].

L'histoire de l'origine des Sakyas, telle qu'elle est donnée dans les ouvrages palis, se trouve confirmée par les textes bouddhistes sanscrits et nous lisons dans le *Mahavastu* « kumārehi jātisamdoṣabhayena svakasvakā yeva mātryo bhaginyo parasparasya vivāhitāyo mā no jātisamdoṣam bhaviṣyatīti »[3]. C'est à propos de ces textes que l'attention a été attirée sur la coutume des mariages consanguins chez les rois bouddhistes de Birmanie[4].

1) Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, p. 115.
2) *Sumangala Vilasini*, édition de la Pali Text Society, part I, p. 260.
3) Voir l'édition de Senart, vol. 1, p. 351 ; Rockill, *Life of the Buddha*, p. 12.
4) Le Père Sangermano, *Burmese Empire*, p. 69.

Un troisième trait de ressemblance nous est fourni par les auteurs bouddhistes ; nous le trouvons dans la manière dont se défont des morts quelques-unes au moins des tribus de l'Inde qui professent le bouddhisme ; leur pratique tient de près à l'exposition des cadavres chez les Parsis. La même *therīgāthā*, que nous avons citée plus haut, paraît offrir encore des exemples d'une semblable coutume[1]. (Il faut noter que le terme *gāthā* est employé par les Bouddhistes presque dans le sens de poésie religieuse.) Dans l'*Udāna*, l'histoire de Bāhiyo Dārucīriyo est instructive. Ce dernier, après avoir reçu les préceptes du Maître, trouve une mort accidentelle ; il est tué par une vache errante. (Il est curieux que la mention de cet accident se rencontre assez souvent dans les *Pitakas* palis). Apparemment le corps de Bāhiyo avait été exposé, lorsque le Bouddha ordonna de le brûler et d'ériger un stūpa sur ses cendres[2].

Des auteurs bouddhistes nous assurent que dans l'Inde même il y avait, en dehors des lieux ordinaires de crémation, des endroits spéciaux pour déposer les morts, dans le genre des « Tours de Silence » des Parsis. « Āmaka susāna » signifie, d'après Childers (*Pali dictionary*), « un cimetière où les corps n'étaient pas brûlés, mais livrés à la décomposition ». « Sivathikā » était « un charnier, où on déposait les morts pour les laisser se décomposer au lieu de les brûler ».

1) *Psalms of the Sisters*, pp. 80, 107, 109, 191.

2) « Et lorsqu'il est étendu mort, gonflé et livide, jeté dans le cimetière, les parents ne s'en soucient guère. Les chiens le mangent, et les chacals, les loups et les vers ; les corbeaux et les vautours le mangent, et toutes les autres créatures vivantes qu'on trouve là ». *Vijayasutta*, dans *Suttanipāta*. On trouve dans *Jātaka*, 12 des strophes pareilles sur la nature méprisable du corps, qui indiquent la même manière de se défaire des morts. Sans doute ce texte a été très populaire, car il est sculpté sur le Bharhut Stupa, et on le rencontre dans les répliques septentrionales.

« *Sace imassa kāyassa anto bahirato siyā*
dandam nūna gahetvāna kāke sone ca vāraye »

se trouve parmi « une longue suite de stances d'exorcisme », omises par les traducteurs de Cambridge, *Jataka*, I, 37.

Le livre pali *Jātaka* nous fournit des exemples de cette curieuse façon de se défaire des cadavres. Ces exemples sont si fréquents, qu'il faut bien que la coutume en question ait été aussi familière aux auteurs que n'importe quel autre des usages anciens dont ils parlent. Rhys Davids mentionne cette pratique dans son livre *Buddhist India* (p. 80), mais c'est le traducteur anglais, Chalmers (vol. I, p. 215), qui établit une comparaison frappante avec les « Tours de Silence » des Parsis. « Dans certains cas, dit Rhys Davids à propos de l'Inde bouddhiste, le mode de funérailles était fort curieux. On brûlait les cadavres des personnes distinguées soit par leur naissance soit par leur richesse, soit par leur situation officielle ou leurs fonctions publiques de docteurs. Mais les corps des petites gens étaient uniformément déposés en un endroit commun. En général, au lieu d'y être enterrés, ils y étaient abandonnés, pour être détruits soit par des oiseaux ou autres bêtes de proie, soit par le processus de la décomposition naturelle ». La mention des vautours ne manque pas non plus dans les textes bouddhiques : « tasmin kāle Bārānasī-susāne eko nesādo gijjhānam pāse oddesi » (*Gijjha Jātaka*). Dans *Mahā-sutasoma Jātaka* on trouve ce récit atroce : un cuisinier royal découvrit que la viande destinée à l'usage du jour avait été dévorée par un chien du palais ; sachant qu'une mort certaine l'attendait s'il servait au roi un repas sans viande, il répara cette perte en substituant « la chair de la cuisse d'un homme qui venait de mourir » et dont le corps était exposé dans le cimetière.

Nous avons du reste sur ce point le témoignage direct de voyageurs : l'exposition des cadavres était la règle, la crémation et l'inhumation n'étaient que des exceptions dans les régions bouddhistes de la Mongolie et du Thibet[1].

1) Voir l'ouvrage très intéressant de Blochet, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran*, et la littérature citée par cet auteur. Blochet démontre que l'original du Khormuzd mongol a été Hormazd. L'exposition des morts est pratiquée aujourd'hui encore au Thibet et dans des temps reculés cet usage existait chez

La légende tout entière du Bouddha et de Māra rappelle avec une précision convaincante celle d'Angramainyu et Zoroastre, la lutte, la tentation, le triomphe du bon principe sur le mal[1]. Le passage suivant du *Dhammapada* a un son tout à fait Zoroastrien : « Des parents et des amis saluent un homme qui a été longtemps absent et qui revient de loin sain et sauf. Ainsi les bonnes œuvres accueillent celui qui a fait du bien et qui a quitté ce monde pour se rendre dans l'autre monde, tout comme les parents accueillent un être aimé à son retour »[2].

Toute la méthode des « pucchās » et des « paripucchās », des « questions et enquêtes » — des profanes inquiets posant des questions au Bouddha — auxquelles sont consacrées tant de sections dans la littérature bouddhiste nous rappelle les « purseshnihas » pehlvis[3]. « Je te le demande, réponds-moi tout droit, ô Mazda » a son équivalent dans des adjura-

les Licchavis de Vaisali, qui étaient des Bouddhistes. Voir encore : *Indian Antiquary*, 1903, p. 233 ; Smith, *The Early History of India*, p. 136.

1) Voir Windisch, *Mara und Buddha*. Pourtant cet auteur attache une plus grande importance aux parallèles avec le christianisme. Nombre d'auteurs, qui s'occupent des ressemblances entre le Bouddhisme et le Christianisme, traitent indirectement du Parsisme: Seydel, *Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, surtout p. 306 ; Senart, *Légende du Bouddha*, pp. 197, 239, 306. Les deux volumes d'Edmunds, *Buddhist and Christian Gospels*, sont de grande valeur. Edmunds, avec l'aide de son ami Anesaki, un savant japonais, a fourni des renseignements nouveaux sur les princes parthes convertis au Bouddhisme, dont quelques-uns ont traduit un grand nombre d'ouvrages bouddhistes en langue chinoise (vol. 1, p. 68).

2) Aux vagues « parents » du texte bouddhiste, se substitue dans l'*Avesta* une belle jeune fille : « A la fin de la troisième nuit, il semble à l'âme du fidèle que sa propre conscience s'avance vers lui sous l'aspect d'une belle jeune fille brillante, avec des bras blancs et des seins développés. Elle est forte, de haute stature, belle de corps, noble, jolie comme ce qu'il y a de plus joli au monde. — Quelle fille es-tu, toi qui es la plus belle fille que j'ai jamais vue ? — O toi, jeune homme de bonnes pensées, de bonnes paroles et de bons actes, homme de bonne religion, je suis ta propre conscience » (*Yasht*, 22, 7-11).

3) Dans le Bouddhisme pali, le *Sutta Nipāta* fournit les exemples les mieux connus ; dans le Bouddhisme sanscrit c'est la *Rāshtrapāla-paripricchu*, édition Finot, Saint-Pétersbourg. La *Mahāvyutpatti* considère « paripriccha » comme un des quatre modes de « Vyākarana » ou exposition (vol. 1, p. 29).

tions solennelles comme : « Je te le demande, ô Bhagavat, raconte-moi cela » (*Sutta-Nipāta*, *Nandamānavapucchā*[1]). Même l'ardeur que met le Zoroastrianisme à attaquer l'Esprit du mal trouve son équivalent absolu dans les livres sacrés des Bouddhistes, en particulier dans le *Mārasamyutta*, où cette phrase est constamment répétée « tu es abattu, ô Esprit Malin ».

Dans le *Saddharmapundarika*, le Tathāgata, s'adressant à Çāriputra, prophétise : « La loi véritable durera trente-deux kalpas intermédiaires après son extinction et la contrefaçon de sa loi véritable durera autant de kalpas intermédiaires ». L'expression « pratirūpaka » pour contrefaçon, rappelle le « paitiyaro » contrefait, produit par Ahriman en opposition à la création d'Ormuzd. Kern est d'avis qu'il ne peut rester aucun doute sur la connexion entre les expressions bouddhistes et les expressions iraniennes.

Même le nom d'Ormuzd, comme l'a démontré Blochet[2], a été emprunté au Parsisme par les Bouddhistes touraniens pour désigner leur divinité suprême. Pourtant il est très surprenant que le savant traducteur du sutra bouddhiste *Tishastvustik*, découvert récemment en Asie centrale, ne paraisse trouver aucune analogie entre la divinité iranienne et « Hormuzd, le dieu des dieux » auquel le Bouddha révèle ce sutra[3].

1) *S. B. E.*, XXI, p. 68, note.

2) Il paraît que Schmidt y a fait allusion avant Blochet. Voir Spiegel (*Trad.*), *Literatur der Parsen*, 43.

3) Radloff et Staal-Holstein, *Ein in Türkischer Sprache bearbeitetes Buddhisches Sutra*, Saint-Pétersbourg, 1910. Cet ouvrage important est un exemple typique de la confusion inévitable que les philologues occidentaux paraissent malheureusement déterminés à créer dans leur merveilleux champ d'étude. Le texte original est en ouigour, langue presqu'inconnue jusqu'à ce jour, et que les savants russes nous ont rendue accessible par l'intermédiaire d'une traduction allemande. Mais la transcription est en caractères russes et les notes intéressantes sur les commentaires brahmis deviennent inutilisables au lecteur ordinaire qui étudie le Bouddhisme, par l'introduction de deux alphabets inconnus, à côté des écritures chinoise, arabe et nagaris. Mais les orientalistes doivent savoir gré à l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, de l'emploi de l'écriture nagarie dans son admirable édition de la *Bibliotheca Bud-*

L'on ne peut douter que les Bouddhistes de l'Inde n'aient été en contact très intime avec les Iraniens ou tout au moins avec quelques groupes iraniens, réputés pour la rigueur avec laquelle ils s'acquittaient de l'obligation de détruire les créatures nuisibles (devoir qui est formulé dans le *Vendidad*). Ce trait désigne les Kambojas entre tous les peuples connus des Bouddhistes de l'Inde. Nous sommes donc amenés à considérer les Kambojas des *Jātakas* palis comme un peuple iranien. Ils étaient et sont toujours célèbres pour la pureté de race de leurs chevaux, et ce renom les a suivis à travers leur longue histoire. Ils sont ainsi caractérisés dans le *Bhūridatta-Jātaka* (édition Fausboll, VI, 208) :

> « *Kīṭā patangā uragā ca bheka*
> *hantvā kimim sujjhati makkhikā ca*
> *ete hi dhammā anariyarūpā*
> *Kambojakānam vitathā bahunnan* »[1].

On a souvent prétendu qu'il ne pouvait exister aucune communion de pensée ou d'idéal entre le Bouddha et Zoroastre, le premier étant un philosophe transcendental et le végétarien le plus strict qu'on puisse imaginer, tandis que le

dhica. — Si on était en droit de supposer, comme on l'a fait fréquemment, que le nom des Çākyas est apparenté à la désignation ethnique des Çakas, on serait amené à conclure que le Bouddha appartenait par la naissance à une tribu d'origine, non pas indienne, mais touranienne. En parlant de la lutte de Māra avec le Bouddha, une lutte qui ressemble si fortement au conflit entre les deux puissances opposées dans le Zoroastrianisme, Spence Hardy croit que « sans aucun doute l'histoire tout entière de ce conflit n'a été à l'origine qu'une description allégorique du conflit d'un esprit éclairé avec la puissance du mal » (*Manual of Buddhism*, p. 175). Il est impossible d'exagérer la valeur de l'ouvrage de Lloyd, *Wheat among the Tares*, pour une étude comparative du Bouddhisme et du Parsisme. Cet auteur parle (p. 92) de la controverse entre le Bouddha et les Persans adorateurs du feu. Il est très regrettable qu'un autre ouvrage, plus considérable, de Lloyd se soit perdu au cours d'un incendie.

1) « Ces hommes-là sont considérés comme purs, qui ne tuent les grenouilles, les vers, les abeilles, les serpents et les insectes qu'à volonté. Ce sont vos coutumes sauvages que je déteste, des coutumes avec lesquelles des hordes de Kambojas pourraient rivaliser » (Traduction, vol. VI, 110).

second était un homme pratique, de sens commun[1]. Or l'affirmation déraisonnable que le Bouddha abhorrait la nourriture animale, n'a pas besoin d'une réfutation sérieuse : j'ai réuni ailleurs des témoignages abondants pour le démontrer, ou bien il faut admettre que le Bouddha faisait habituellement usage de viande, ou bien l'immense littérature bouddhiste en langue pali ne représente pas le bouddhisme authentique. Aux citations nombreuses du canon pali, dans l'essai d'Otto Schrader, *On ahimsa and vegetarianism mainly in Buddhism* (*National Review*, Ceylan, janvier 1910), on peut encore ajouter ceci :

> « *Puttadāram pi ce hantvā deti dānam asannato*
> *Bhunjamāno pi sappañño na pāpena upalippati* ».

(*Jātaka*, édition Fausboll, II, 263). Voir aussi dans ce dernier ouvrage la scholie ancienne sur les gāthās[2].

Le caractère sacré et la valeur médicinale de l'urine de vache ne sont pas inconnus au Bouddhisme, mais il semble bien que toutes les écoles bouddhistes n'aient pas été d'accord sur ce point. Nous lisons par exemple dans *Mahāvagga* (I, 30, 4) que « la vie religieuse fait usage d'urine en décomposition comme médecine ». Mais une secte dont les adhérents nous ont été rendus familiers par le voyageur chinois I-tsing, défend l'usage de l'urine. Il faut noter en passant, que dans le Bouddhisme il est question d'urine en général et non d'urine de vache en particulier.

1) Voir Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 159. Comme Zoroastre, le Bouddha était pour ses disciples l'homme suprême et pourtant n'était rien qu'un homme.

2) La *Madhyamakavrtti* (p. 317) — un ouvrage mahāyāna — parle d'un livre où les actes mauvais sont enregistrés dans le monde spirituel exactement comme les dettes dans le grand-livre d'un banquier d'ici-bas. Ceci est tout à fait dans l'esprit de la religion des Parsis. Les recherches de L. de la Vallée Poussin, l'éditeur de la *Vritti*, sont au-dessus de toute éloge. Ce savant ne s'occupe pas d'une secte quelconque du Bouddhisme, mais il se prononce avec autorité sur toute phase de la religion du Bouddha, qu'elle nous soit conservée dans des documents palis, sanscrits, tibétains ou chinois. Voir : *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, pp. 61, 330, etc.

Il est impossible à qui a étudié la doctrine des *Saoshyants* ou des sauveurs-prophètes futurs, de ne pas voir leur ressemblance avec le futur bouddha Maitreya. « Peut-être sommes-nous en droit de signaler la similitude frappante du Maitreya futur avec Saoshyant, le sauveur de la religion des Parsis. Bien que nous ignorions à quelle époque la légende de Saoshyant a reçu sa forme actuelle, il est clair pour nous que la situation dominante de Maitreya dans l'école septentrionale doit être due à l'influence de cette légende » (Grünwedel-Burgess, *Buddhist Art*, p. 190). Les lecteurs de ce livre bien connu n'ignorent pas la forte influence que la Perse des Achéménides a exercée sur le Bouddhisme et de façon indirecte sur toute la culture hindoue, en particulier sur l'architecture. « Toute la doctrine des Dhyāni-Bouddhas et des Dhyānibodhisattvas semble reposer sur la théorie zoroastrienne des Fravashis » (*id.* p. 195). Dans certaines sculptures bouddhiques le dieu solaire est représenté avec une ceinture particulière, la « avyanga » (dans l'Avesta : aivyaongha).

L'ouvrage du P. Wieger, *Bouddhisme Chinois*, apporte encore des matériaux précieux pour l'étude comparative des religions du Bouddha et de Zoroastre, surtout en ce qui concerne l'origine du Bouddhisme, pour autant que cette origine est impossible à discerner dans les écoles indigènes du Sānkhya et du Yoga. Cet auteur veut trouver dans le « Mazdéisme indo-iranien » une partie des facteurs qui ont déterminé le Bouddhisme.

Nous l'avons déjà indiqué plus haut, la tentation du Bouddha par Māra offre une analogie très grande avec la tentation de Zoroastre par Angra Mainyu. La concordance la plus frappante des deux légendes est peut-être dans les énigmes proposées par l'Esprit du Mal à l'Esprit du Bien : le *Vendidad* des Parsis (I 9, 4) cite des énigmes exactement comme le fait le *Suciloma Sutta* dans le *Sutta Nipata* Bouddhiste.

« Un homme est né qui est un chef dans les assemblées et les réunions ; un homme qui écoute bien les paroles sacrées,

qui chérit la sagesse et qui sort vainqueur des discussions avec Gaotema l'hérétique ». Qui est ce Gaotema de la seizième maxime des *Farvardin Yasht*? Tiele et nombre de savants qui ont étudié ce passage en fonction de l'âge de l'*Avesta*[1] ne veulent pas admettre qu'il y ait là aucune allusion à Gautama le Bouddha. Néanmoins le nom demeure très curieux et l'importance de ce passage n'est pas diminuée par les deux parallèles que nous relevons dans ces mêmes *Yasht* : dans la 41e section des *Farvardin Yasht*, Zarathushtra est appelé « le chef des bipèdes ». Cette expression nous rappelle immédiatement une des épithètes caractéristiques du Bouddha : « dvipadottama », et les synonymes de ce nom (*Lalitavistara*, 167). Darmesteter a déjà noté dans la 89e section des mêmes *Yasht* l'expression importante « le mouvement de la Roue ». Dans la traduction anglaise (*S. B. E.*, XXIII, 201) le lecteur est renvoyé à *Mihir Yasht*, 67 et il est noté très justement que « l'expression a une saveur bouddhique ». Il est évident que la ressemblance aurait une grande importance si le texte était fixé et n'offrait pas de variantes. Malheureusement ce n'est point le cas ici. Darmesteter lui-même choisit la variante « cithra » et non « cakhra » dans sa traduction (Guimet), et il rend l'expression par « qui le premier détourne le visage ». C'est seulement dans une note que Darmesteter nous apprend que la variante « cakhrem » signifierait « celui qui tournait la roue » (*Le Zend-Avesta*, II, 528). Dans *Mihir Yasht* il préfère la variante « rathwya-cakhra » (*id.*, p. 400). Le texte classique de Geldner donne « rathwya-cithra » dans *Mihir Yasht* et « cithrem » dans *Farvardin Yasht* (p. 139, p. 187 *Avesta*). Wolff, dont la dernière traduction des livres sacrés des Parsis est basée entièrement sur le *Lexicon* de Bartholomae, ignore

1) La réponse de Blochet à Tiele et Max Müller et en même temps à J. J. Modi dans *L'Avesta de J. Darmesteter et ses critiques*, ne paraît pas avoir reçu l'attention qu'elle mérite. Le mot pehlvi « butasp » n'est que le sanscrit « Bodhisattva ».

la variante « cakhra » dans les deux passages[1]. D'autre part, la traduction de Kanga en gujarati, qui sans doute représente l'interprétation traditionnelle, est basée dans les deux cas sur la variante « cakhra », que le traducteur adopte lui-même, sans mentionner les variantes opposées et sans faire allusion à l'analogie bouddhiste[2]. Il peut être permis d'émettre l'opinion que la traduction « Zarathushtra tournait la roue contre les dévas » s'adapterait mieux au texte que « Zarathushtra détournait son visage des dévas ».

Dans la faible portion qui nous reste des livres considérables des Parsis, il y a un chapitre qui est plus que tout autre voisin de l'esprit du Bouddhisme. C'est l'*Aogamaide*. Le début en est assez intéressant, surtout à la lumière du commentaire indigène en Pazend : « Je viens dans ce monde, j'accepte le mal, je me résigne à la mort », car « il vient un jour, ô Spitama Zarathushtra, ou une nuit, où le maître quitte le bétail ou bien le bétail quitte le maître ou bien l'âme quitte ce corps plein de désirs ». La source éternelle de toute misère humaine est l'ignorance (avijjā), enseigne le Bouddhisme, et notre sermon iranien déclare que « c'est l'ignorance qui ruine les gens, les *mal-informés* ». La cruauté inexorable du démon de la mort sert de thème à des strophes sonores qui sont comme un écho des descriptions obsédantes de cimetières dans les livres palis :

« *Pairithvo bavaiti pantâo*
yim azhish pâiti gâu stavâo
aspanhâdho viranghâdho
viraja anamarezhdiko
hâo dit aevo apairithwo
yo vayaosh anamarezhdikahe ».

« Vous pouvez voyager le long de la route qui est gardée par un serpent aussi grand qu'un bœuf, un serpent qui dévore le cheval ou l'homme, un serpent sans pitié. Mais il y

1) *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, pp. 208, 242.
2) *Yasht ba maeni*, pp. 96, 215.

a une route que vous ne pouvez pas traverser : le chemin de Vayu l'impitoyable »[1].

Harlez songe ici à des influences chrétiennes, mais on serait plutôt tenté de distinguer un courant de pensée bouddhiste dans cette affirmation de l'impuissance absolue où se trouve toute créature matérielle vis-à-vis de la mort et de la décomposition.

« *Pansnush gavo pansnush aspa*
pansnush erezatem zaranim
pansnush naro viryo takhmo ».

« Poussière est le bœuf, poussière est le cheval ; poussière sont l'or et l'argent ; poussière est le héros vaillant et audacieux ».

La guérison par la parole sacrée est commune aux deux systèmes religieux. Les incantations du *Vendidad* ont leurs équivalents dans nombre de textes du *Tipitaka*[2]. Le *Sūtrālamkāra* insiste expressément sur l'efficacité curative du texte sacré. « Pour guérir les maladies du corps et de l'âme, il n'y a rien que les paroles du Bouddha » (Huber, p. 213).

Dans les livres sacrés de l'Iran aussi bien que dans ceux de l'Inde bouddhiste, se rencontrent des prédictions de l'avenir, des temps mauvais qui viendront. Les horreurs des jours mauvais du *Brahman Yasht* (*S. B. E.*, V, 191) et du *Jasmaspi* (édition Modi) peuvent être comparées aux « anāgata-bhayāni », les troubles futurs, du *Samyutta* (II. 208 et suiv.) et de l'*Anguttara* (III, 105).

NARIMAN.

1) *Journal Asiatique*, août-septembre 1878 ; — Geiger, *Aogemadaeça. Ein Parsentractat in Pazend.* — Voir aussi *S. B. E.*, IV, 372 et *The Zend-Avesta*, III, 154.

2) *Khuddaka-Patho*, traduit par Karl Seidenstucker, qui a le premier dissipé tous les doutes sur l'authenticité de cette partie du Bouddhisme pali qui, comme il le démontre (p. 35) a un parallèle exact dans le Bouddhisme du Japon.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Bricout. — **Où en est l'histoire des Religions ?** Tome I. *Les religions non chrétiennes*, avec la collaboration de MM. Bros, Capart, Dhorme, etc., etc. — Paris, Letouzey et Ané, 1911.

Les catholiques éclairés montrent un intérêt croissant pour l'histoire des religions. Ils ne la traitent plus en ennemie ; ils semblent croire, au contraire, qu'à l'occasion elle pourra être mise au service de l'apologétique. Pour orienter ses lecteurs dans ce domaine, la *Revue du Clergé français*, dirigée par M. l'abbé Bricout, publie, depuis 1910, une suite d'études sur les principales religions, anciennes et actuelles. Le livre que nous annonçons renferme celles de ces monographies qui sont relatives au monde païen. Le judaïsme et le christianisme feront l'objet d'un deuxième volume.

Il est visible que M. Bricout a laissé une très grande liberté à ses collaborateurs. Liberté d'appréciation, d'abord. On ne peut qu'applaudir à l'impartialité, — une impartialité qui va quelquefois jusqu'à la sympathie, — avec laquelle presque tous se sont acquittés de leur tâche. Très rares, en tous cas, sont ceux qui ont institué, entre les religions païennes et le christianisme, une comparaison qui, sous leur plume, devait nécessairement être désavantageuse aux premières. Parmi les autorités invoquées, on trouve les noms de savants tels que MM. S. Reinach, Goblet d'Alviella, A. Loisy, van Gennep. Il arrive même aux auteurs de pousser l'indépendance d'esprit jusqu'à écrire des phrases qui scandaliseraient si elles se trouvaient dans un livre moins bien pourvu de garanties ecclésiastiques. Celle-ci par exemple : « Si, débordant les frontières, le taureau — il s'agit du dieu Hadad — s'était installé dans le temple de Jérusalem, on peut dire que tout l'Orient civilisé aurait communié dans une même religion qui eût fini par étouffer celle du vrai Dieu » (p. 166).

Liberté aussi de comprendre à leur façon la question qui leur était posée. De là, d'un auteur à l'autre, des différences appréciables. L'un a exposé les résultats qu'on peut considérer comme acquis à l'heure présente. Un autre a montré surtout les incertitudes où se débat l'histoire dans le domaine qui lui était attribué. Plusieurs ont fait un manuel en raccourci. Il en est qui ont limité leur effort, et qui ont surtout parlé du travail accompli par nos devanciers. Cette variété nous oblige à passer en revue ces divers articles sans nous astreindre pourtant à les prendre dans l'ordre où ils ont été insérés dans le recueil.

1. Le chapitre sur la religion égyptienne ne pouvait être confié à de meilleures mains. Son auteur, M. J. Capart, a voulu donner à ses lecteurs « l'indication sommaire des points de vue fondamentaux qui semblent se dégager de l'étude attentive des matériaux ». Il lui a suffi de 36 pages pour remplir ce programme. Mais ces pages sont parfaites de clarté, de précision, de condensation. Pas une ligne qui n'apporte un renseignement utile. La matière est judicieusement distribuée. Les périodes sont distinguées avec soin. Sans discussions détaillées, sans polémique aucune, l'auteur, en une phrase, fait connaître sa manière de voir sur les questions qui sont à l'ordre du jour, ou réfute en passant la thèse de quelque confrère. M. Capart ne croit pas au totémisme égyptien (p. 97) ; il juge « téméraire de choisir l'Égypte comme type auquel les autres devraient se ramener » (p. 95) ; s'il qualifie de mystères les fêtes d'Osiris, il ajoute que ce mot doit être « entendu dans le sens de représentations religieuses analogues à nos mystères du moyen âge » (p. 108) ; le déchiquètement des cadavres n'a nullement été pratiqué pour identifier le mort à Osiris, mais bien pour empêcher « une réincarnation toujours redoutée » (p. 117 ; p. 124). Bref, une étude excellente qui se recommande par la pondération du jugement autant que par la sûreté de l'information.

2. L'Inde aussi a été privilégiée. Elle est échue au très distingué professeur de l'université de Gand, M. de la Vallée Poussin. Comme on sait, le Bharatavarsha est, de toutes les régions du globe, celle qui fut la plus féconde en formations religieuses. C'est donc un tour de force que de ramasser en moins de soixante pages l'histoire compliquée de cette évolution. Et non seulement le tableau qui nous est présenté est clair et suffisamment complet ; on ne peut pas dire non plus que la réduction à laquelle il a été soumis en ait accusé les lignes à l'excès, ni qu'elle ait imposé aux idées et aux faits une précision qu'ils comportent dans l'Inde moins encore que partout ailleurs. M. de la

Vallée Poussin est passé maître dans l'art de nuancer l'expression de sa pensée et d'atténuer les affirmations trop crues. Il nous donne la sensation très nette de ce qu'il y a de mal assuré sur ce terrain, et de fuyant dans l'objet de son étude. Peut-être même pousse-t-il le scepticisme un peu loin quand il déclare « ingrate et inutile la tâche de l'historien des religions de l'Inde » (p. 261). Si l'on songe que l'histoire de ce pays prouve combien fut intense et profonde l'influence exercée par la littérature religieuse ou à demi religieuse, — les vieilles Upanishads, la Bhagavad-Gîtâ, Manu, d'autres textes encore, n'ont pas été seulement des témoins; ils ont puissamment contribué à façonner les cerveaux hindous, — on reconnaîtra qu'on a pourtant une prise sur cette pensée, et qu'il n'est pas absolument indispensable, pour comprendre le passé de l'Inde, « d'avoir si peu que ce soit vécu le présent qui en vient » (p. 238).

Voici comment M. de la Vallée Poussin se représente la longue évolution des religions indiennes. La période védique, caractérisée par la domination à peu près exclusive d'éléments d'origine aryenne, doit être mise à part; dans ces temps lointains, l'Inde aurait eu, si l'on peut dire, une religion vraiment religieuse, c'est-à-dire exempte à la fois de théosophie et de superstition. Mais le vieil esprit aryen s'altère au contact de races moins heureusement douées. Deux courants se forment et persistent à travers les siècles. L'un est brahmanique, l'autre sectaire. De part et d'autre, on aspire au salut, mais on cherche à le mériter ici par le « savoir », là par la dévotion. Aucun, d'ailleurs, n'est resté tout à fait fidèle à la vieille tradition védique. La croyance à la transmigration, dans le premier, la *bhakti*, dans le second, viennent, l'une probablement, l'autre presque certainement, de milieux qui ne sont ni brahmaniques, ni même aryens.

Ces diverses thèses sont fort intéressantes, et de bonnes raisons peuvent être invoquées en leur faveur. Elles soulèvent aussi de sérieuses objections. M. de la V. P. le sait aussi bien que personne; de là, l'accès de pessimisme scientifique auquel je faisais allusion tout à l'heure. Ce n'est pas à propos d'un rapide exposé qu'on peut discuter les arguments pour et contre. En tout cas, on approuvera sans réserve les pages où l'auteur montre que, théosophique et dévote, la religion de Çâkyamuni ne saurait être séparée des religions nées sur le terrain de l'hindouisme.

3. M. Dhorme est l'auteur de plusieurs livres qui ont été fort bien accueillis des assyriologues; il était donc tout à fait qualifié pour parler

des Babyloniens, et accessoirement des Syro-phéniciens. On ne s'étonnera pas de retrouver ici les mêmes idées maîtresses qui avaient déjà inspiré son excellent manuel : seuls à ses yeux méritent le titre de dieux les êtres bienfaisants ; la vie babylonienne était toute pénétrée de piété et de dévotion ; magie et divination sont des intruses qui viennent après coup contaminer la vieille religion. Je remarque aussi que M. Dhorme ne croit pas à la localisation primitive des dieux. Toutes les cités se seraient unies en une foi commune, et auraient adoré les mêmes divinités groupées autour d'un dieu suprême qui semble avoir été appelé El, non pas seulement par les Babyloniens, mais aussi par d'autres peuples sémitiques. M. Dhorme reconnait pourtant qu'il n'y a pas, à l'époque historique, la moindre trace d'un monothéisme primitif, et que, chez les Araméens, le premier rang n'appartient pas à El. — Comme les cultes babyloniens et assyriens sont traités dans un chapitre qui porte pour titre *les Sémites*, l'auteur a été amené, presque malgré lui, à réduire au minimum la part des Sumériens dans l'histoire de la civilisation mésopotamienne. Il atténue aussi grandement l'influence exercée par la Babylonie sur les Hébreux et l'Ancien Testament [1]. — Si je comprends bien ce qu'il dit, page 179, il voudrait qu'Adonis eût été « très tard » considéré comme un dieu qui ressuscite et dont on célèbre joyeusement le retour à la vie. De ce que notre documentation est tardive, on ne peut pourtant pas inférer que la fête le soit pareillement ; ce que nous savons d'Ishtar descendant aux enfers, et de l'exubérante allégresse avec laquelle on accueillait à Babylone la résurrection de Tammouz, nous oblige à penser que nous avons là au contraire un très antique élément de la croyance des Sémites païens. — Comment ce même Tammouz peut être à la fois le soleil (p. 161) et la divinité chtonienne par excellence (p. 178), c'est un mystère qui aurait besoin d'explication. — Dire au lecteur, p. 143 : Ishtar « porta l'arc et les flèches que portera plus tard le fils de Vénus », n'est-ce pas lui faire croire qu'Eros a hérité cet attribut de la Vénus babylonienne ? S'il s'en montre pourvu à partir du IVe siècle avant notre ère, la guerrière Ishtar n'y est assurément pour rien. — Et puisque Hathor fut toujours considérée comme une déesse solaire, il ne faudrait pas dire qu'on a fini par faire d'Ishtar une déesse lunaire et par l'identifier avec l'égyptienne Hathor [2]. — Mais c'est assez chercher chicane à l'auteur sur des points

1) Voir, en particulier, p. 131.

2) C'est d'Isis que les Grecs ont quelquefois, et sans doute à tort, fait une Séléné.

de détail. Reconnaissons bien vite que M. Dhorme s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup de savoir et de conscience. Sur les croyances et les rites, sur les textes littéraires et sur les inscriptions, il a réussi à accumuler une foule de détails intéressants qui font de ce chapitre un des plus instructifs du volume.

4. Des questions importantes qui touchent au mazdéisme, il n'est aucune, je crois, dont M. Labourt n'ait dit au moins quelques mots dans son chapitre sur les Iraniens et les Perses : géographie, ethnographie, langues, histoire, littérature sacrée ; — les dieux, la morale, le culte, les croyances sur la vie d'outre-tombe ; — les controverses, enfin, sur la suite chronologique des transformations qui, d'un dualisme cosmique, ont fait sortir un dualisme moral et religieux. Constatons que l'auteur a surtout pris pour guides J. Darmesteter et le livre du Père Lagrange « la Religion des Perses » ; c'est indiquer tout de suite à quelle solution vont ses préférences dans le plus grave des problèmes posés à propos du mazdéisme. Il placerait, dit-il, entre le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ et l'ère chrétienne l'activité réformatrice des mages. Une date aussi tardive a l'immense avantage d'écarter toute possibilité d'une influence quelconque de la religion mazdéenne sur le judaïsme postexilique et, indirectement, sur le christianisme. Bien mieux, il ne saurait plus être question « de trouver au monothéisme hébreu, ce paradoxe surnaturel de l'histoire ancienne, un parallèle dans le système religieux dit zoroastrien ». Que, abstraction faite des traditions consignées dans l'Avesta lui-même, la langue de ce recueil, et tout particulièrement la langue des gâthâs, soit difficilement conciliable avec l'hypothèse d'une rédaction récente, c'est un obstacle qui n'arrête pas M. Labourt : l'argument tiré de l'ancienneté de la langue, dit-il, « n'est solide qu'en apparence, de l'avis du moins d'éranistes compétents » (p. 220).

D'autres points encore appelleraient de sérieuses réserves. Je ne puis signaler ici qu'un petit nombre d'entre eux. Sans doute, la morale zoroastrienne « n'a rien d'héroïque ni de transcendant » (p. 212) ; elle a, du moins, ennobli le travail en en faisant une loi et un devoir pie, en déclarant que labourer et détruire les bêtes malfaisantes, c'est se faire le collaborateur du bien dans la lutte contre le mal. — Le mazdéisme nous est présenté avec insistance (p. 219 ; 222 ; 226) comme foncièrement monothéiste : à la fois monothéiste et tardif, il est plus facile de le présenter comme tributaire du judaïsme et de la théologie chrétienne. Darmesteter, dont le témoignage est invoqué à ce propos,

a certainement beaucoup varié dans son attitude à l'égard de l'Avesta. Je ne crois pas cependant qu'il ait jamais méconnu le caractère nettement dualiste du système mazdéen. Et quand, exposant la thèse de Darmesteter, l'auteur ajoute : « On ne rencontre pas dans l'histoire des religions antiques (en dehors de la Thora et de ses dérivés), d'autres exemples d'un canon sacré et inspiré » (p. 219), c'est une énormité dont l'illustre savant est en tout cas bien innocent. — Il n'est pas tout à fait exact que nous connaissions la religion iranienne presque exclusivement par son livre sacré ; on sait quel parti Darmesteter a tiré de l'observation directe de la communauté parsie. — Personne n'ignore aujourd'hui que les Touraniens furent des nomades aryens ; c'est s'obstiner dans la vieille erreur accréditée par Max Müller que de dire : « Les Aryas ne sont ni sémites ni touraniens (au sens moderne du mot) » (p. 197). — L'idée que la constatation d'une parenté entre des langues est d'une importance quelconque pour « établir » la parenté des conceptions religieuses, vient, elle aussi, en droite ligne du même Max Müller (p. 198). — Si je ne me trompe, on pense aujourd'hui que le sens du mot Avesta est non pas *loi*, mais *base*.

5. Les deux notices sur l'Extrême-Orient et sur l'Islam sont dues à des savants qui jouissent d'une très grande autorité, MM. H. Cordier et Carra de Vaux. Je ne pense pas que ni l'une ni l'autre ajoutent beaucoup à leur réputation. Elles sont pour cela par trop incomplètes.

M. Cordier a probablement été gêné par les limites qui lui étaient tracées. De là les sacrifices auxquels il a dû se prêter. Rien sur le taoïsme ; l'éditeur nous assure que Lao-tsé et le *Livre des Bénédictions de la Voie* n'ont « rien qui puisse intéresser la plupart des lecteurs » ; ce n'était pas, que je sache, l'avis de Mgr. de Harlez. Rien non plus sur l'état religieux de la Chine contemporaine, sur la superstition et les rites populaires, sur les procédés de divination. Confucius, à lui seul, ou peu s'en faut, représente la Chine religieuse. Quant au Japon, une page fait l'affaire du Shinto ; les formes si curieuses que le bouddhisme a prises dans l'Empire du Levant sont passées sous silence. Il est juste d'ajouter que M. Cordier a utilisé d'une manière magistrale la feuille d'impression dont il pouvait disposer. Sur la vie de Confucius, sur sa doctrine, sur la littérature issue de son école, sur le culte qui se réclame de lui, le lecteur est, sinon abondamment, du moins sûrement renseigné.

Quant à M. Carra de Vaux, on a l'impression que, présentant une fois de plus le mahométisme au grand public, il n'a pas voulu répéter

ce qu'il avait déjà dit ailleurs, notamment dans son tout récent livre sur la doctrine de l'Islam. C'est pourquoi, sous le titre de « littérature musulmane », il ne fait guère que raconter, en grands traits, l'histoire des études relatives au Coran et à l'Orient musulman. Des réflexions sur la valeur religieuse de l'Islam occupent un autre tiers de cette courte monographie. Restent un peu plus de huit pages pour l'Arabie païenne, Mahomet et son œuvre, les conquêtes arabes, l'histoire du Khalifat, la décadence actuelle.

Deux remarques, encore. L'auteur a tenu à répondre directement à la question posée : où en est, à l'égard de l'Islam, l'histoire des religions? Sa réponse, plutôt inattendue, c'est qu'elle est à peu près arrivée au bout de sa tâche. A l'en croire, il ne resterait plus grand'chose à faire en ce domaine; tous les textes importants sont connus, édités, traduits; toutes les questions sont résolues; d'ailleurs, on fait assez vite le tour de cette religion. Ce jugement n'encouragera guère de jeunes orientalistes à prendre la succession des Stan. Guyard et des Barbier de Meynard. Il est heureux que, se demandant comment il faut former une bibliothèque d'ouvrages sur l'Islam, M. de Vaux propose tout un programme de livres à faire. Les futurs islamisants peuvent donc se rassurer; la besogne ne leur manquera pas.

Voici ma seconde observation. Soit dans le courant de son article, soit dans la liste bibliographique, M. de Vaux cite Savari (1786), Michaud (1811), Palla (1825), les guides Baedeker, Murray, Joanne; il n'a trouvé nulle part l'occasion de mentionner quelques-uns des savants qui font le plus grand honneur à l'orientalisme français, un René Basset, pour ne citer que ce seul exemple.

6. Il a fallu à MM. Bros et Habert une certaine dose d'abnégation pour qu'ils voulussent bien se charger des Celtes, des Germains et des Slaves. Cette tâche plutôt ingrate, ils l'ont faite avec beaucoup de conscience; ils ont collectionné, classé, complété les unes par les autres les bribes nombreuses, mais disparates et parfois contradictoires, que nous ont conservées les inscriptions et les écrivains de l'antiquité ou du moyen âge. Si tous les faits qu'ils ont réunis sont trop égrenés pour permettre de tracer un tableau, à plus forte raison de faire une histoire, ils donnent du moins une idée de ce qui a été déjà effectué dans ce domaine. C'est surtout vrai des Celtes, pour lesquels les deux auteurs avaient de fort bons guides dans les ouvrages d'A. Bertrand, de G. Dottin, de C. Jullian, de M. Déchelette. Les Germains, les Slaves surtout ont été moins favorisés. Le peu qu'on sait sur ces peuples n'a

pas toujours été utilisé. Ainsi, on cherche en vain une explication du mot *bogû*, bien intéressant, cependant. Et puisqu'on parle des Vilas[1], pourquoi ne rien dire des Domovoï? En outre, quelques passages manquent vraiment de précision et de clarté. Je suis sûr, par exemple, que, trompés par le commencement de la page 394, les lecteurs non avertis croiront que des tribus celtiques se sont trouvées mêlées aux Ligures au nord-est de la Gaule; — il n'est pas juste de dire que Tacite assimile les *Slaves* aux Germains, puisqu'il parle seulement des Aestii; — Velléda étant une prêtresse des Bructères, on se demande ce que signifie cette phrase : « On connaît le nom des vierges Bructères et Velléda ».

7. Les mêmes savants, mais cette fois travaillant à part, ont donné au volume deux autres chapitres. M. Habert a parlé des Grecs; M. Bros a fait connaître la religion des primitifs, un sujet pour lequel des travaux antérieurs le qualifiaient particulièrement. L'un et l'autre procèdent par accumulation de brèves notices, et certaines de leurs pages semblent composées de fiches mises bout à bout. Voir, par exemple, le § 14 du chapitre I, et, dans le chapitre VII, les pages 313, sqq.; 337, sqq.

M. Bros résume clairement ce que l'on sait ou croit savoir sur les deux catégories de primitifs, primitifs de la préhistoire et peuplades sauvages. Les premiers sont du ressort des archéologues; pour les décrire, M. Bros a mis à contribution les livres de Cartailhac, J. de Morgan, Déchelette. Les non civilisés servent de champ de bataille à l'ethnographie. Plus on les étudie attentivement, plus ils apparaissent divers; plus aussi les solutions simplistes d'autrefois sont remises en question. M. Bros aurait dû, je crois, avertir ses lecteurs que certaines théories sont aujourd'hui plus controversées que jamais, le totémisme, par exemple. Il a été très affirmatif aussi sur la présence chez les sauvages d'une croyance en un dieu créateur et père. L'avenir nous dira si ce prétendu dieu suprême ne mène pas une existence purement mythologique, c'est-à-dire si sa fonction n'est pas de fournir une explication

1) C'est probablement une faute d'impression qui les fait appeler Velas. Remarquons en passant que les dernières feuilles du livre ont été mal corrigées. Bien des noms propres sont défigurés. Pomponius Mela, les Nornes, Ymir, le P. Cheikho, le prince de Teano, le professeur Mogk sont appelés Pamponius, Normes, Ynir ou Ymer, Cheiklo, Theano, Mock. Ce qui est plus grave, c'est qu'entre autres divisions des Slaves, on mentionne des prolabes et des pomoriens; lire sans doute Polabes et Primoriens.

commode pour des institutions, des actes, des objets même dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Comme la lumière n'est pas faite sur cet article, on comprend que l'auteur interprète les témoignages des voyageurs et des missionnaires dans le sens le plus favorable à l'hypothèse d'une révélation primitive. On comprend même à la rigueur qu'il tende à généraliser cette croyance pour tous les sauvages. Ce qui surprend davantage, c'est que, sans aucune preuve à l'appui, il la suppose aussi chez les peuplades de la préhistoire.

M. Habert partage en trois grandes périodes l'histoire de la religion grecque. Les débuts, dit-il, furent caractérisés par un mélange de naturisme et d'animisme, avec un culte fortement pénétré de magie. Plus tard, les dieux prennent, physiquement et psychiquement, un aspect de plus en plus anthropomorphique; de cette seconde phase du développement, Homère et Hésiode sont les témoins principaux. Puis vient la longue période classique, dans laquelle l'auteur distingue trois courants parallèles : d'une part les penseurs — poètes, historiens et philosophes —; à côté d'eux, la religion populaire, fidèle aux mythes, aux anciennes formes du culte public et du culte domestique, les mystères, enfin, où des âmes plus profondément religieuses cherchent à satisfaire leur besoin de savoir et à s'assurer le bonheur d'outre-tombe. L'avantage d'une pareille division des matières, c'est d'en faciliter l'exposition; son inconvénient, c'est d'être artificielle et de réunir ou de séparer ce qui parfois aurait dû rester distinct ou lié. Ainsi, sous le nom de courant populaire, M. Habert traite à la fois du grand culte national et de la religion populaire, du rituel olympien et du rituel chtonien, toutes choses que Miss J. Harrison nous a appris à distinguer soigneusement. En revanche, il eût été bon de montrer comment les poètes et les philosophes, prenant pour eux ce rôle d'éducateurs que le sacerdoce a été incapable de remplir, ont éveillé, entretenu ces idées, ces besoins qui chercheront une satisfaction dans les cultes mystiques et dans le syncrétisme.

M. Habert a rempli ces cadres d'une foule de faits instructifs et intéressants. Tout en rendant hommage à son zèle et à son érudition, il faut reconnaître qu'il a poussé un peu loin la recherche du détail. Ne cite-t-il pas, page 333, cinq divinités des potiers à peine mentionnées une ou deux fois dans des textes ou des monuments? Que de choses dont il aurait pu avantageusement soulager son exposé! A quoi bon parler des gorges et des sources sacrées de Comana en Cappadoce, de l'Ybriz (p. 315), de la grotte de Boghaz-Keui, en Galatie? Et pourquoi, à pro-

pos de l'union de la déesse-terre et de son époux au printemps, mentionner la castration des galles, comme s'il s'agissait là d'un rite hellénique? Et puis, que d'assertions erronées ou aventureuses, que de négligences il y aurait lieu de rectifier! Je ne puis citer que quelques exemples. On n'a pas le droit d'accuser le paganisme grec, pris en bloc, d'avoir conservé jusqu'à la fin « des procédés magiques qui impliquaient cette énormité que l'homme est plus fort que Dieu » (p. 345). — L'auteur raconte à deux reprises que la femme de l'archonte-roi ressuscitait chaque année Dionysos par le rapprochement des quatorze morceaux de son symbole (p. 312 et 342); c'est présenter une hypothèse de M. P. Foucart comme une vérité certaine et documentée. — Est-ce donner une idée exacte des temps héroïques que de dire que les épopées homériques sont des œuvres « profondément religieuses », et que « la religion est véritablement l'atmosphère dans laquelle vivent les hommes d'alors » (p. 317)? — Le cycéon n'est pas composé d'eau et de farine, mais d'eau, d'orge et de pouliot. — La tragédie d'Antigone est de Sophocle; p. 328, M. Habert semble l'attribuer à Euripide. — Ce n'est pas la 4e églogue de Virgile qui parle de métempsycose et de purification (p. 345), mais le 6e livre de l'Énéide. — L'époux de Déméter à Eleusis fut Pluton, et non pas Plutus. — Un lapsus plus grave, c'est d'appeler Thesmophories, au lieu d'Anthestéries, la grande fête athénienne de Dionysos (p. 342). — Que dire aussi de tant de mots estropiés ou mal transcrits : Andamie, Proesos, Methis Nibib, Sybille et sybillin, Hyakintos, Antesthéries, Jakkos, — fegaios et Lucos, à côté de phytalmios et de Kronos, — extipiscine, maléfiste? Si j'ai tenu à signaler ces taches, grandes et petites, c'est qu'elles déparent d'une manière bien regrettable un article qu'avec un peu plus d'attention l'auteur eût pu rendre tout à fait attrayant.

8. Il y a certainement plaisir à entendre l'éminent recteur de l'Université catholique entretenir ses lecteurs de la religion romaine. Alors même qu'on n'est pas d'accord avec lui sur la manière dont il la juge, dans son ensemble ou dans quelques-unes de ses parties, on fait son profit de bien des remarques justes et intéressantes, semées au cours de son exposé. Mais, comme son confrère M. Habert, M. Baudrillart aurait pu surveiller plus attentivement la rédaction et l'impression de son opuscule. Les inadvertances sont par trop fréquentes. Il parle d'une divinité Diduca, d'un Jupiter Dolichenius, quand il faudrait Educa (ou Edusa), et Dolichenus. Ennius expliquerait la mythologie suivant la méthode philosophique *de Pythagore*; l'auteur a voulu dire évidem-

ment d'*Evhémère*. L'article *Magia* du Dictionnaire Daremberg et Saglio est attribué à Bouché-Leclercq; il est d'H. Hubert. « A Carthage, Virgo Caelestis se confond avec Cybèle » (p. 383); c'est avec Junon qu'elle a été identifiée. Isis et Sérapis n'ont pas eu de sanctuaire à Rome dès 220 avant J.-Chr. (p. 371); en 58, les consuls Pison et Gabinius faisaient encore chasser de Rome ces deux divinités. « Au temps de Mithridate, on amène la déesse de Comana... Puis, les orgies... des Bacchanales provoquent des mesures rigoureuses » (p. 371) : le S.-C. des Bacchanales est d'un siècle plus ancien que l'introduction du culte de la déesse cappadocienne. L'auteur est particulièrement malheureux avec les sacerdoces romains : le culte public n'était pas entre les mains du Rex sacrorum (p. 363), mais sous la surveillance du collège des pontifes; — ce ne sont pas les *Epulones* mais les Saliens qui méritèrent de passer en proverbe pour le luxe de leurs festins; — les Luperques ne célébraient pas Faune *et* Pan; — on parle de *quindecemviri* (lire *quindecimviri*), page 363, et six pages plus loin de *decemviri* sans avertir le lecteur qu'il s'agit d'un même collège en deux phases de son développement; — la note 2 de la page 363 concerne évidemment les *XVviri*, et non les pontifes; — l'art des augures n'est certainement pas d'origine grecque (p. 353).

M. Baudrillart met au nombre des interdits la défense faite au dictateur de monter à cheval (p. 360). C'est aller encore plus loin que Plutarque qui a interprété à tort la *lex curiata* par laquelle on autorisait le dictateur à monter à cheval pour se mettre à la tête de son armée. — Le silex avec lequel les fétiaux immolaient un porc est appelé par M. B. *Jupiter lapis*; cette identification doit être écartée, puisque Polybe nous apprend que, l'animal tué, les fétiaux jetaient bien vite la pierre derrière eux. — Il n'est pas juste de dire qu'à Rome le culte d'Isis « donna lieu parfois, avec ses fêtes nocturnes, à d'intolérables scandales » (p. 378).

On peut contester aussi, sur plusieurs points importants, la doctrine de M. Baudrillart. Il appelle panthéistique la conception que les plus anciens Romains se faisaient de la divinité. Il croit que le grand nombre des dieux élémentaires est l'effet d'une analyse poussée toujours plus loin. L'hénothéisme serait « la croyance à un principe divin unique, mal défini », et c'est à l'hénothéisme ainsi caractérisé qu'aurait abouti en fait la fusion des dieux sous l'empire. L'auteur oppose le Christ à Mithra et aux autres dieux sauveurs du paganisme; il déclare qu'il n'y a rien de commun entre le culte de ceux-ci et l'adoration de celui-là

(p. 386 et suiv.). C'est son droit. Mais la manière dont il raisonne dans ce morceau est d'un théologien, et non pas d'un historien.

La Rome païenne a été l'objet des jugements les plus contradictoires. Sabatier, dans sa *Philosophie de la Religion*, déclare que le mot de religion « nous vient du peuple le moins religieux de la terre ». Faisant siennes les appréciations de Polybe et de Salluste, M. Baudrillart dit au contraire qu' « il suffit d'ouvrir les yeux pour reconnaître à quel point la religion pénètre (chez les Romains) tous les actes de la vie morale » (p. 366). Comment expliquer cette divergence? et comment se fait-il que le théologien protestant et le théologien catholique aient au fond tous deux également raison? C'est qu'ils se font une idée fort différente de la valeur d'une religion. L'un, individualiste, s'est demandé si les croyances et les rites ont influé d'une manière quelconque sur la vie privée ou publique des citoyens de Rome. Or, il suffit de considérer trois types bien représentatifs, César, Cicéron et Auguste, pour être convaincu que ni César, grand-pontife, ni Cécéron, augure, ni Auguste, grand-pontife et membre des plus illustres confréries religieuses, n'ont jamais été mus dans leur conduite par une idée vraiment et proprement religieuse. Que, d'autre part, on considère la régularité et l'attention méticuleuses que ce peuple mettait dans ses rapports avec les dieux, on est tenté de souscrire au jugement prononcé par M. Baudrillart. En réalité, les Romains ont su partager leur existence en deux parties; et le domaine du religieux et celui du profane n'avaient pas à empiéter l'un sur l'autre. Au prix de certaines précautions, de consécrations spéciales, d'actes soigneusement réglés et définis, on était quitte envers les dieux, et, du même coup, tout le reste se trouvait libéré. Mais une chose est bien certaine : les idées et les sentiments qui ont pris possession des Romains, qui leur ont fait accomplir une œuvre merveilleusement puissante, n'étaient pas de l'ordre religieux. L'antique cité, tout comme le Japon sous nos yeux, nous apprend que la religion n'est pas nécessairement le ciment social qui fait les grandes nations.

9. Comme introduction au livre publié par ses soins, M. l'abbé Bricout a exposé quels doivent être l'objet, les principes et la méthode de l'histoire des religions. Il y a là d'importantes déclarations dont nous avons à prendre acte. Elles nous font savoir dans quel esprit une école qui s'annonce elle-même comme catholique veut travailler à l'enquête ouverte sur les religions du globe.

Disons tout de suite qu'il y a d'excellentes remarques dans les pages relatives à la méthode. Qui ne s'associerait aux conseils de prudente

réserve donnés aux chercheurs? M. Bricout proteste à bon droit contre l'abus qu'on fait de certains termes transportés d'un peuple à l'autre, comme si les faits qu'ils sont censés couvrir étaient partout identiques. Il n'est pas scientifique de catégoriser sous le même nom de tabou ou de totem des phénomènes, en partie très différents, observés en Australie, dans l'Afrique ou même dans certaines sociétés européennes. Il n'est pas moins fallacieux d'emprunter au christianisme des mots comme *sauveur* ou *trinité*, *passion* ou *rédemption*, pour les appliquer à d'autres systèmes où ils ne sauraient avoir la même valeur.

M. Bricout ne revendique nullement pour ses coréligionnaires le monopole de l'histoire des religions. On doit même rendre justice à sa largeur et à son impartialité; car non seulement il cite des savants comme Jean Réville et G. Monod, mais encore il se réclame de leur autorité pour appuyer quelques-unes de ses observations. Sa thèse, c'est que les catholiques auraient grand tort d'abandonner à l'adversaire une discipline qui, entre leurs mains, peut « fournir aux apologistes chrétiens la matière d'un excellent chapitre » (p. 45).

Nul ne songe à contester aux catholiques le droit de s'occuper d'histoire des religions. Souhaitons, au contraire, qu'ils nous donnent un grand nombre de savants de l'envergure de Mgr. Duchesne et du P. Lagrange. Mais, dans la pensée de M. Bricout, il ne s'agit pas seulement d'accepter les personnes; il veut aussi qu'on ne récuse pas dès l'abord les savants catholiques, quand, interprétant les faits, ils font intervenir l'action de Dieu, les idées de révélation et de miracle. Par quelle sorte d'arguments il essaie de montrer que le surnaturel est directement observable et qu'il n'est pas scientifique de le nier, on me dispensera de le dire. On les trouvera tout au long, pages 37 et suivantes. Je me contenterai, pour finir, de faire deux constatations et une remarque.

Tout d'abord, les savants qui ont collaboré à ce premier volume, n'ont pas fait grand usage de la latitude qui leur était laissée. La plupart ont fait preuve d'une complète liberté d'esprit; ils se sont acquittés de leur tâche avec toute l'objectivité désirable.

Et puis, chez ceux en qui l'on perçoit une tendance apologétique, et chez M. Bricout lui-même, l'*a priori* se borne en fait à admettre que les peuples non chrétiens ou bien ont conservé quelques rares vestiges d'une révélation primitive, ou bien même ont pu se former, sur Dieu et sur la destinée humaine, des idées élevées sans doute, mais pourtant assez simples; si simples que « le mouvement *spontané* de la raison et

du cœur suffit à les susciter dans toute âme humaine » (p. 39). En somme, l'école prend pour elle le mot de Tertullien sur l'âme naturellement chrétienne; et c'est peut-être là le secret de la sympathie avec laquelle elle étudie la religion chez les peuples les plus dégradés.

Enfin, ces présuppositions sont d'autant plus inoffensives qu'on les proclame ouvertement.

Il était nécessaire de faire ces observations, ne fût-ce que pour rassurer ceux que le pavillon aurait pu inquiéter sur la valeur de la marchandise.

Paul OLTRAMARE.

JOHANNES HERTEL. — **Tantrâkhyâyika**, die älteste Fassung des Pañcatantra, aus dem sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. — Leipzig und Berlin, Teubner, 1909, 2 vol. in-8 de x-159 et iv-159 pp. — **Tantrâkhyâyika**, die älteste Fassung des Pañcatantra, nach den handschriftlichen Rezensionen zum ersten Male herausgegeben (*Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, N. F., XII, 2). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910, 1 vol. in-4, XXVIII-186 pp. et une planche.

Tous les folkloristes savent que le Pañcatantra est passé en Occident grâce à la traduction qu'en fit faire en pehlevi, vers le milieu du VIe siècle, le roi sassanide Khosru Anuširvân. Si nous en croyons la plus ancienne des légendes arabes sur l'origine de cette traduction, le roi de Perse, curieux de la science indienne, comme il l'était de la science grecque car il fit traduire Aristote, eut la fantaisie de posséder certain livre de morale pratique, non dénommé, qui passait pour être particulièrement utile aux princes et pour jouir d'une grande réputation dans les cours de l'Inde. Il envoya donc dans l'Inde le médecin Barzûyeh avec mission de lui rapporter une traduction de ce livre ainsi que plusieurs autres ouvrages qui manquaient à sa bibliothèque. Barzûyeh, nous dit-on, eut beaucoup de peine à s'en procurer un exemplaire, qu'il traduisit à la hâte, non sans difficulté. Sur cette version pehlevie, aujourd'hui perdue, furent faites vers 570 une traduction syriaque et vers 750 une traduction arabe, que nous possédons encore. C'est le livre connu sous le titre de *Kalilah et Dimnah* ou *Fables de Pilpay*. De la version arabe viennent directement ou par intermédiaires

les traductions en diverses langues qui se sont répandues dans toute l'Europe et dont la plus notable est le *Directorium humanae vitae* de Jean de Capoue (vers 1275). La fortune exceptionnelle de ce trésor de fables, qui a contrebalancé sinon dépassé celle des fables ésopiques et de leurs dérivés latins, a depuis longtemps attiré l'attention sur lui. Son histoire n'est plus à faire. Benfey en a posé les grandes lignes d'une manière définitive dans son *Pantschatantra* (1859) et dans son Introduction à la traduction de l'ancienne version syriaque par Bickell (1876) et, depuis, une multitude de travaux en ont élucidé les détails. Si je rappelle ces faits très connus, c'est pour pouvoir préciser la nature du problème auquel s'est attaqué M. J. Hertel.

Le contenu, sinon la forme littérale, de la version pehlevie se reconstitue d'une manière assez satisfaisante grâce à l'ancienne version syriaque et à la version arabe. Cette dernière ne nous est pas parvenue dans de très fidèles recensions, mais comme, vers le début du XII[e] siècle, elle fut traduite en hébreu, sur un bon manuscrit arabe, par un certain Joël, que l'œuvre de Joël est partiellement conservée et qu'elle a été mise en latin par Jean de Capoue, nous disposons d'un ensemble de documents suffisant. Ce n'est pas à dire qu'il ne reste aucun doute sur les détails. Rien que pour déterminer avec précision le texte authentique de Jean de Capoue, lequel, en plus d'un passage, doit presque tenir lieu d'original, on est aux prises avec maintes difficultés. Qu'on lise à cet égard le compte-rendu que G. Paris a consacré a l'édition du *Directorium humanae vitae* de M. L. Hervieux (dans sa collection des Fabulistes latins)[1]. Mais même avec ces réserves, la version de Barzûyeh est assez connue par ses plus anciens représentants pour permettre une comparaison détaillée et une histoire précise de ses dérivés moins immédiats et plus modernes. Dans l'étude comparative des versons de *Kalilah et Dimnah*, sur la base de l'original pehlevi, on n'a affaire qu'à des textes suffisamment datés en général, dont la filiation est incontestable; on aboutit à des résultats sûrs, dont l'essentiel est acquis depuis longtemps.

Les choses changent du tout au tout quand on veut remonter au delà de Barzûyeh et tenter de faire l'histoire de l'original indien. Ceci seulement est sûr : le livre qui excita la curiosité du roi de Perse et que traduisit Barzûyeh était celui qui est devenu célèbre dans l'Inde sous le nom de Pañcatantra ; le traducteur y a ajouté des sections supplémen-

1) *Journal des Savants*, 1899, pp. 209 et suivantes ; 581 et suivantes.

taires venues sans doute des « autres livres » dont parle la légende arabe; enfin le Pañcatantra authentique ne s'est pas conservé dans l'Inde. Or, les représentants indiens du Pañcatantra ne sont pas des recensions légèrement divergentes d'un même original; ce sont des livres notablement différents les uns des autres par l'étendue, par le contenu aussi et par l'ordre des matières. La version pehlevie, au moins dans celles de ses sections qui correspondent au Pañcatantra, a autant de valeur documentaire que les livres indiens se réclamant du même original. On pourrait même soutenir, et c'est pourquoi Benfey attachait tant d'importance à cette version, qu'elle en a davantage. Aucune des recensions indiennes en effet, réserve faite du *Tantrâkhyâyika* que nous donne aujourd'hui M. J. Hertel, ne peut passer pour lui être antérieure. La seule qui parût avoir le droit d'être regardée comme telle était l'abrégé du Pañcatantra qui figure dans le Kathâsaritsâgara de Somadeva et dans la Brhatkathâmañjarî de Ksemendra. Si ces deux poètes, qui ont abrégé en sanskrit le même ouvrage prâkrit, avaient eu réellement sous les yeux la Brhatkathâ de Gunâ*dh*ya, leur abrégé du Pañcatantra représenterait une recension très ancienne, remontant jusque vers le temps des Andhras. Mais aujourd'hui il est démontré — du moins tenons-nous, M. Hertel et moi, la chose pour acquise — qu'ils ont abrégé une compilation cachemirienne très postérieure à la Brhatkathâ et que cette dernière ne contenait nullement le Pañcatantra; leur abrégé, sans perdre toute importance, n'a donc plus droit à aucune prééminence de principe sur les autres recensions du Pañcatantra. Comparer ces recensions entre elles et avec la version pehlevie, débrouiller l'écheveau compliqué des coïncidences et des divergences qui s'entrecroisent, localiser et dater les textes, en établir la filiation est une entreprise ardue. Benfey l'avait tentée, mais il était pauvrement muni de documents indiens. M. J. Hertel la reprend, sur la base des matériaux découverts depuis et dont beaucoup lui doivent d'être venus au jour. Depuis plus de dix ans il a accumulé les travaux d'approche[1]; aujourd'hui il en groupe les résultats dans son Introduction au Tantrâkhyâyika et formule ses conclusions.

Dans l'intérêt des folkloristes il ne sera pas inutile de résumer ici

1) Bibliographie des travaux consacrés par M. J. Hertel au Pañcatantra dans le *Journal Asiatique*, X, XIV (1909, 2) p. 531 sous la signature de M. S. Lévi.

les données tant anciennes que nouvelles qu'ils peuvent, à mon avis, tenir pour certaines.

1° D'une même recension du Pañcatantra sont issus : 1° la version pehlevie; 2° le *textus simplicior* (auquel, par excellence, on a l'habitude d'attacher le nom de Pañcatantra, ce en quoi on a tort), dont la meilleure édition est celle de Kielhorn et Bühler et la meilleure traduction celle de L. Fritze ; 3° un *abrégé* aujourd'hui disparu mais représenté par la recension méridionale du Pañcatantra antérieurement publiée par M. Hertel[1].

La version pehlevie, dans la mesure où l'on peut en reconstituer la teneur, est digne d'être prise en considération quand elle coïncide avec une recension indienne relativement exempte d'interpolations comme le Pañcatantra du Sud ; mais c'est une compilation dont huit sections sur treize n'ont jamais appartenu au Pañcatantra ; en outre elle a remplacé l'introduction primitive par l'histoire d'un roi Devaçarman et de son pa*n*dit Vidyâpati (d'où Bidpaï, Pilpay), probablement imaginée par le pa*n*dit qui a aidé Barzûyeh pour masquer une lacune initiale de son manuscrit (cette explication n'est qu'une hypothèse, d'ailleurs séduisante). Le *textus simplicior* est l'œuvre d'un jaina inconnu et date au plus tôt du milieu du IXe siècle ; l'auteur a pris les plus grandes libertés avec le texte de l'original, changeant, remaniant et interpolant à plaisir ; il a fait de notables emprunts au nîtiçâstra de Kâmandaki ; son travail est en somme quelque chose d'entièrement nouveau. L'*abrégé* représenté par le Pañcatantra du Sud respecte beaucoup de stances mais réduit fortement la prose, tout en conservant la plupart des parties : c'est une réduction à l'usage de la jeunesse. Le Hitopadeça de Nârâya*n*a, qu'il convient de mentionner à cause de sa célébrité, a le même caractère. Rédigé au Bengale probablement et à une date tardive, non antérieure au XIVe siècle peut-être, ce livre, bien que fondé sur l'*abrégé* du Pañcatantra, présente un remaniement si total qu'il mérite à peine d'entrer en ligne de compte. La recension du Sud a eu une assez grande fortune : remaniée dans les langues du Dekkhan, enrichie de récits d'une autre origine, elle subsiste en de multiples dérivés ; c'est de trois de ceux-ci qu'est extraite la compilation publiée en français, en 1826, par l'abbé Dubois sous le titre de Pañcatantra.

2° D'une autre recension du Pañcatantra, voisine de la précédente,

1) Das Südliche Pañcatantra. *Abhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, XXIV, v.

est issu l'extrait inséré dans la compilation cachemirienne en paiçâci (dont le nom fut, je crois, Brhatkathâsaritsâgara) qu'ont abrégée Somadeva et Ksemendra. Ce dernier semble avoir utilisé en outre un manuscrit de ce Tantrâkhyâyika dont il va être question. Il faut lire son extrait dans l'édition (avec traduction) qu'en a donnée L. von Mankowski[1].

3° En face de ces deux recensions, que M. Hertel ramène à l'unité en leur assignant une source commune, il en existe une autre représentée par le Tantrâkhyâyika. Enfin, sur le Tantrâkyâyika d'une part, sur le *textus simplicior* de l'autre, sans compter d'autres sources populaires, est fondé le Pañcatantra de Pûrnabhadra, moine jaina qui écrivait à la fin du XII[e] siècle. C'est le *textus ornatior* de Kosegarten, qui n'en a donné que le début. Nous le possédons aujourd'hui en entier dans une excellente édition due aussi à M. Hertel (*Harvard Series*, XI) et dans la traduction allemande de R. Schmidt, faite sur les manuscrits. Le Pañcatantra de Pûrnabhadra est un travail nouveau, original dans une assez large mesure, qui ne peut en aucune façon être pris comme représentant de l'ancien Pañcatantra.

Il n'en est pas de même du Tantrâkhyâyika. Ce livre, que M. Hertel a découvert et dont il nous donne une édition et une traduction très bien faites, est, parmi toutes les recensions indiennes, la plus fidèle à l'original. J'indiquerai tout à l'heure quelques réserves sur certaines conclusions de M. Hertel, mais sur la valeur supérieure du Tantrâkhyâyika je me déclare absolument convaincu. Les conséquences sont assez importantes. Le Pañcatantra originel était un livre de *nîti* (conduite pratique). Le titre même l'atteste : l'abbé Dubois, quand il rendait *tantra* par « ruse » était presque dans le vrai. Ce n'était pas une compilation inorganique de fables mais une composition littéraire arrangée selon le mode qui s'est beaucoup répandu, du « conte à tiroirs », avec son introduction (*kathâmukha*) et ses histoires-cadres. Il comprenait cinq livres : le doute sur ce point n'est guère possible puisque l'introduction est commune au Tantrâkhyâyika et à l'autre recension et qu'elle mentionne ce chiffre. L'idée de présenter des axiomes de morale pratique, illustrés d'exemples, dans le cadre d'une composition littéraire, de fondre le *çâstra* avec l'*âkhyâyika* était sans doute une originalité de l'auteur. La *nîti* étant une des branches de l'éducation traditionnelle, il y a lieu de croire que l'ouvrage fut réellement composé pour servir à l'éducation de jeunes princes et en même

1) Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Brihatkathâmañjarî, Leipzig, O. Harrassowitz, 1892.

temps, quoique ceci soit beaucoup plus douteux, pour leur donner des modèles de bon langage, de style, voire de métrique à apprendre par cœur. Sur l'auteur nous ne savons rien. Selon l'introduction, le « récitant » est Visnuçarman : ce nom est un synonyme de Visnugupta, autre nom du politique Cânakya, le ministre de Candragupta le Maurya, célèbre pour avoir composé un traité de *nîti* ; mais Visnuçarman, dans le Pañcatantra, n'est pas autre chose qu'un personnage de la fiction. Il nous faut renoncer aussi à savoir la date exacte du Pañcatantra. Le *terminus a quo* est l'époque de Cânakya (vers 300 avant notre ère), le *terminus ad quem* est le milieu du VIe siècle, époque de la traduction pehlevie. On doit se rapprocher de la première de ces dates beaucoup plus que de la seconde. Il a fallu du temps pour que le Pañcatantra atteignît cette grande réputation, même hors de l'Inde, qui engagea le roi de Perse à s'en procurer un exemplaire. En outre, la comparaison des versions prouve que la traduction pehlevie a été faite sur une recension déjà éloignée de l'original. Enfin le Tantrâkhyâyika montre un style simple, avec des ornements de bon aloi qui fleurent l'archaïsme. Cette raison, quoique toute de sentiment, invite à faire remonter le Pañcatantra assez haut, et ceci a pour l'histoire de la littérature indienne une importance sur laquelle je n'ai pas à insister dans cette Revue.

En somme, ce que les folkloristes doivent retenir, c'est que le Pañcatantra ne saurait guère être postérieur au début de notre ère (M. Hertel parle du IIe siècle avant), que le Tantrâkhyâyika leur en donne l'image la moins infidèle et que, pour la filiation des recensions indiennes, M. Hertel est le plus sûr des guides. Convient-il d'aller plus loin et de dire que le Tantrâkhyâyika est le Pañcatantra original lui-même ou presque ? C'est ici que je ne saurais plus suivre sans inquiétude M. Hertel. Que le Tantrâkhyâyika soit assez fidèle, je le crois. Parmi les arguments de M. Hertel, il en est un que je juge décisif, celui qu'il tire de la comparaison détaillée des contes selon les diverses recensions. Il l'a faite minutieusement pour l'histoire du singe et du dauphin qui ouvre le livre IV ; je l'ai poursuivie par curiosité sur d'autres morceaux de moindre étendue ; le doute n'est pas permis : c'est la version du Tantrâkhyâyika qui est la meilleure, qui explique même les autres, conséquemment qui suit le plus exactement l'œuvre primitive. Mais de là à conclure à l'identité du Pañcatantra et du Tantrâkhyâyika, il y a un grand pas et fort risqué. Il faudrait admettre que le Pañcatantra a été dès l'origine rédigé en sanskrit. Les arguments qu'accumule M. Hertel en faveur de cette thèse témoignent de sa grande érudition

et de son habileté dialectique mais démontrent qu'elle n'est pas insoutenable, rien de plus. Que le sanskrit ait été la langue des cours dès l'époque de Candragupta, je n'en crois rien ; qu'un *nîtiçâstra* ait dû nécessairement être rédigé en sanskrit, c'est peut-être aussi douteux. Enfin, même dans cette hypothèse, le Pañcatantra, nîtiçâstra de forme plaisante, n'était pas une œuvre didactique d'un ordre si relevé que l'emploi du sanskrit s'imposât pour l'écrire. Je crains qu'en liant cette thèse à sa démonstration des mérites intrinsèques du Tantrâkhyâyika, M. Hertel n'affaiblisse ce qu'il y a de vraiment solide dans ses conclusions. N'oublions pas que le Tantrâkhyâyika est un texte anonyme, qu'il ne renferme aucune donnée positive sur l'antiquité de sa date. Qu'un jour celle-ci se révèle comme plus tardive que ne le croit M. Hertel, le savant édifice élevé par lui sera-t-il ruiné? Pas du tout, mais à la condition de ne voir dans le Tantrâkhyâyika qu'une recension particulière, la plus fidèle, sinon la plus ancienne du Pañcatantra. Pour que cela demeure vrai, il n'est pas nécessaire d'admettre que le Pañcatantra original était en sanskrit. Je crois utile de réserver l'hypothèse qu'il a pu être écrit en un prâkrit et j'avoue que, pour des raisons de convenance générale, cette hypothèse a mes préférences.

Je n'entrerai pas dans la discussion des questions secondaires que M. Hertel traite avec beaucoup de science et de subtilité, comme celle du pays d'origine du Pañcatantra ; le Tantrâkhyâyika ne s'étant conservé que dans des manuscrits en écriture çâradâ, laquelle est cachemirienne, c'est le Cachemire que M. Hertel assigne comme patrie au Pañcatantra et il s'efforce de confirmer cette localisation en établissant que les animaux qui apparaissent dans les fables appartiennent à la faune cachemirienne ; aucun de ces arguments n'est décisif. Mais je dirai mon opinion sur une question toujours controversée, celle de l'origine bouddhique du Pañcatantra. M. Hertel est nettement contre et ses arguments sont solides : défaveur des « nîtiçâstra » dans la morale bouddhique, qui les condamne formellement, absence de toute trace d'inspiration bouddhique dans le Pañcatantra primitif, au contraire traces non équivoques de brâhmanisme ; la section où Benfey reconnaissait l'esprit bouddhique est postérieure et due aux remanieurs jaïnas. Voilà des preuves ! Et cependant, qui s'est abondamment servi, servi jusqu'à l'abus, des fables d'animaux dans un but d'édification morale et religieuse, sinon les bouddhistes, comme le montre leur jâtaka? On dira que les fables sont plus vieilles que le bouddhisme, et cela est vrai ; mais sans l'usage qu'en ont fait les bouddhistes, est-il

probable qu'on eût conçu l'idée de les faire servir à un enseignement systématique de la sagesse pratique? Je tombe d'accord avec M. Hertel que le Pañcatantra n'est pas bouddhique, en ce sens qu'il n'a rien d'un livre sectaire, qu'il est laïque, autant que ce mot impropre peut s'employer quand il s'agit de choses indiennes, mais je n'irai pas jusqu'à nier que l'exemple de l'enseignement bouddhique ait pu l'inspirer. Dès lors, qu'il ait été écrit par un brâhmane ou par un bouddhiste, cela n'a pas grande importance, et nous n'en pouvons rien savoir; l'un ou l'autre, en l'occurrence, faisait œuvre purement « profane »; il n'est ni étonnant qu'un brâhmane ait pu emprunter aux bouddhistes l'idée d'utiliser les fables d'animaux pour un enseignement didactique, ni scandaleux qu'un bouddhiste, quand il s'agissait d'éducation de princes, ait laissé sa doctrine à la porte de la salle d'étude et se soit même servi, dans son texte, des formules brâhmaniques courantes.

Je ne voudrais pas laisser le lecteur sous l'impression de ces réserves, qui sont moins une critique qu'une mise au point. Il faut redire combien les livres de M. J. Hertel seront précieux pour les folkloristes. Ils y trouveront une riche et précise documentation; je leur signale notamment un tableau des fables parallèles à celles de l'ancien Pañcatantra. Ce sont des travaux d'excellente philologie. Si certaines des solutions préconisées par M. Hertel nous ont paru trop absolues, cela ne nous a pas empêché d'adhérer à sa thèse générale. Il a renouvelé l'étude du Pañcatantra, nous a fait voir clair dans son histoire compliquée. Un nom se présente à la mémoire quand on cherche à qui l'on peut dignement le comparer, celui de Benfey, et c'est un grand honneur.

F. Lacôte.

J. Spieth. — **Die Religion der Eweer in Süd-Togo** (*Religions-Urkunden der Völker*, publiées par Julius Bœhmer, IVe série, vol. II. — Leipzig, Dieterich, 1911, 1 vol. gr. in-8° de 316 p., 9 mark).

La collection des *Religions-Urkunden der Völker*, dont ce volume fait partie, a pour but de porter à la connaissance du public les principaux textes et documents des différentes religions dans de bonnes traductions allemandes confiées aux spécialistes les plus compétents dans chaque ordre d'études. Nul n'était plus capable de mener à bien cette tâche en ce qui concerne les Ewe du Togo méridional que l'auteur du

beau livre intitulé *Die Ewestämme* (Berlin, Reimer, 1906). Il ne pouvait naturellement s'agir ici, comme lorsqu'il s'agit des Hindous ou des Chinois, de la traduction de livres sacrés ou d'écrits canoniques. M. Spieth a dû se contenter de grouper et de coordonner, en faisant la plus petite possible la part de l'interprétation et de la systématisation, les rapports oraux des indigènes sur leurs croyances. Malheureusement on ne distingue pas nettement la plupart du temps son apport personnel, de sorte que nous avons affaire dans ce livre plutôt à un traité de théologie Ewe qu'à des *Urkunden* proprement dites. D'autre part, la crainte de causer à ses informateurs indigènes de graves ennuis de la part de leurs compatriotes a empêché M. Spieth de les nommer, d'indiquer leur condition sociale, de localiser leurs rapports, ce qui en diminue la valeur. Malgré ces réserves, il faut reconnaître que par les détails et les précisions où il entre, le nouveau livre de Spieth complète de la façon la plus heureuse les renseignements que contenait son précédent ouvrage sur le système religieux des Ewe. M. Spieth décompose ce système si complexe en trois éléments : culte des divinités, culte du trõ, culte des esprits auquel il rattache la magie et la croyance aux *adze*. L'énumération très complète qu'il fait des différents trõwo permet de préciser la notion du trõ dont il ne s'est pas assez soucié de donner une définition précise (p. 6, 8, 37) : c'est ainsi qu'il passe successivement en revue à ce point de vue le ciel, le soleil, la lune, les étoiles (46-54), l'espace (54), la terre prise comme tout et les espaces privilégiés (64-69, ex. : Aguyo, un territoire situé près du mont Akpa et au culte duquel un prêtre est attaché; tel ou tel monticule ou nid de termites dans la brousse); les monts et les rochers, pourvus pour la plupart d'une généalogie (69-83); les sources, les rivières les étangs (83-105); les arbres, les forêts, les fruits; certains objets comme Sega, un morceau de fer dont on ne sait pas au juste s'il a été forgé par les hommes ou s'il est tombé du ciel, mais qui s'est choisi des prêtres; une figure de bois représentant un homme et qui semble être l'objet d'un culte particulier de la part des pêcheurs (117); pour chacun des trõwo Spieth donne autant que possible son origine, sa généalogie, son siège, ses pouvoirs, indique les personnes qui lui sont consacrées, leur choix et le mode de consécration, leurs obligations (le prêtre de chaque trõ est soumis à des interdictions alimentaires spéciales (p. 40)), les pratiques particulières dont le faisceau constitue le culte de ce trõ. Il distingue, outre les trõwo indigènes les trõwo d'origine étrangère (p. 145-164) et ceux qui sont des produits de la magie (164-171). Le

chap. III est consacré aux confréries religieuses (que Spieth appelle sociétés secrètes) : il décrit successivement le culte plus proprement dahoméen de Gewe et l'institution de la mantique et d'un ordre des devins (p. 189-225). Le chap. IV, sur l'animisme et le culte des esprits (qui contient des renseignements intéressants sur l'imposition des noms, p. 229 sq. ; et sur l'anthropologie religieuse des Ewe 231 sq.) est suivi d'un chapitre très important sur la magie publique et secrète, sur son rôle dans la vie de l'Ewe (252), sur l'activité du magicien (talismans contre les mauvais trõwo, le mauvais œil et les fantômes, 265; talismans de combat, de guerre, et de justice; l'amitié se conclut au moyen d'un repas magique (274), les pouvoirs magiques ne peuvent être acquis que par transmission (cf. p. 12), notamment par le mélange du sang et de la salive de celui qui vend et de celui qui achète les pouvoirs magiques). M. Spieth publie à la suite de ce chapitre V un récit de la vie d'un magicien par lui-même (276-286) et un chant magique. — Les rapports de la vie religieuse avec l'ensemble de la vie sociale sont à l'occasion mis en lumière (par ex. : p. 3, influence de l'histoire politique; p. 9, M. Spieth remarque que l'organisation et notamment la hiérarchie des trõwo est calquée sur celle de la société humaine; le rapport du prêtre à son trõ est exactement celui de la femme à l'époux, il est choisi par le trõ comme la femme par l'époux, il nettoie la maison et fait la cuisine, son nom est trõsi (femme du trõ); nombreux sont les renseignements sur le sacerdoce, sur les tabous auxquels est soumis le prêtre de Mawu et sur les prestations qu'il doit au trõsi, sur les épreuves qu'il doit subir etc. — L'ouvrage est précédé d'une introduction sur le pays, le peuple, la mythologie, la religion et la morale des Ewe; il est accompagné d'une bonne table des matières et d'un index commode.

E. Laskine.

L. R. Farnell. — **The cult of the greek States**, t. V, Oxford, Clarendon Press, 1909.

En 1909, M. Farnell a terminé, par la publication du 5e volume de son ouvrage intitulé *The cult of the greek States*, l'œuvre considérable qu'il a entreprise il y a une vingtaine d'années. Sans doute, ce n'est ni toute la religion grecque, ni l'histoire complète du sentiment religieux en Grèce qu'il a exposée; mais le titre même, adopté par lui, devait

avertir les lecteurs de la portée plus restreinte du sujet traité. Les cultes des états grecs, ce sont les cultes officiels des diverses cités helléniques, et M. Farnell reconnait qu'il a dû exclure de ses recherches d'une part la discussion de certaines spéculations plus philosophiques que religieuses, d'autre part les cultes privés et mystiques des périodes alexandrine et romaine. Mais il ajoute, fort justement, que dans l'histoire des cultes officiels se reflète, mieux que partout ailleurs, la vie du peuple grec, avec ses migrations et ses établissements, son organisation domestique, rurale et urbaine, enfin ses progrès dans les domaines du droit, de la morale et de l'art.

D'un bout à l'autre du grand œuvre aujourd'hui terminé, la conception du sujet et la méthode sont demeurées fermes et immuables. M. Farnell, après avoir longtemps hésité, s'est décidé à envisager séparément chacun des cultes qu'il étudiait et à donner comme titres à presque tous les chapitres de son ouvrage les noms des divinités auxquelles ces cultes étaient rendus. Le caractère profondément anthropomorphique de la religion grecque, pendant sa période de plein épanouissement et de plus grande originalité, justifie parfaitement cette conception du sujet. On sait que le 1er volume est consacré, après trois chapitres préliminaires (*Introduction; — L'âge aniconique; — L'âge iconique*) aux cultes de Cronos, Zeus, Hèra, Athèna; les volumes II, III et IV renferment dans l'ordre suivant, les études sur les cultes d'Artémis, Némésis, Adrasteia, Hekatè, Eileithya, Aphroditè (t. II); — de Gè, Déméter et Korè Perséphone, Hadès Plouton, la Mater Deum et Rhea Cybèle (t. III); — de Poseidon et d'Apollon (t. IV). Dans le tome V et dernier il est question des cultes d'Hermès, de Dionysos, d'Hestia, d'Héphaistos, d'Arès, et de quelques cultes moins importants, groupés sous la rubrique *Minor Cults*, cultes des forces naturelles, Hélios, les Nymphes, Pan, les Muses, etc.

La méthode, appliquée par M. Farnell, est digne de toute louange. Sans doute, dans la Préface du 5e volume, l'auteur écrit : « J'espère avoir prouvé que je n'ai été réfractaire ni aux critiques utiles dont mon œuvre a pu être l'objet, ni aux théories nouvelles qui, pendant ces dernières années, ont fait apparaître sous un jour nouveau les problèmes relatifs aux religions antiques. » Mais, ce qui fait à nos yeux la valeur incomparable de l'œuvre accomplie par M. Farnell, c'est qu'à aucun moment de sa discussion il ne perd le contact avec les documents de l'époque et du pays dont il étudie la religion; jamais il ne s'écarte de ce terrain solide, le seul sur lequel on puisse élever une

construction durable. La disposition matérielle de son livre traduit, pour ainsi dire, cette préoccupation primordiale et constante. Les références et l'indication précise de tous les lieux de culte sont fournies, pour chaque divinité ou pour chaque groupe de divinités, immédiatement après le chapitre ou les chapitres consacrés à cette divinité ou à ce groupe de divinités. Les documents, sur lesquels est fondé le développement, sont, d'abord et avant tout, les textes antiques, soit littéraires soit épigraphiques, et les monuments d'archéologie soit architecturale soit figurée. Le tome V renferme précisément l'histoire d'un culte, à propos duquel maints historiens de la religion grecque se sont laissé entraîner fort loin de la stricte méthode historique, je veux dire le culte de Dionysos. M. Farnell ne suit pas leur exemple. C'est dans les documents antiques qu'il cherche les éléments à l'aide desquels il tente de retracer ce qu'étaient en Thrace le culte et la légende du dieu que nous connaissons sous le nom grec de Dionysos. Lorsqu'il a tiré de ces documents tout ce qu'ils contiennent, il ajoute : « L'esquisse que nous venons de présenter peut être complétée par la description d'un rite, encore aujourd'hui observé par les Grecs chrétiens, vers la fin du Carnaval, dans les environs de Viza, l'antique Bizye, la capitale des rois thraces. Les détails de cette cérémonie, qui ont été récemment publiés, sont d'un intérêt et d'une valeur considérables pour qui étudie le culte dionysiaque..... » Cette méthode est profondément différente de celle qu'on emploie souvent sous le nom de méthode comparative : ici la comparaison se justifie parce que le rite moderne envisagé se pratique dans le même pays ; trop souvent les comparaisons, invoquées comme arguments, portent sur des pays, des races, des civilisations qui n'ont eu entre elles ni contact ni ressemblance. Encore M. Farnell n'a-t-il recours que rarement et avec la plus grande prudence à des comparaisons si mesurées. Il en présente les résultats comme des hypothèses ; il a trop le sentiment de la vraie méthode et de ses exigences pour asséner de tels résultats sur la tête de ses lecteurs comme d'irréfutables et intangibles certitudes.

Dans son ensemble, l'œuvre, entreprise et menée à bien par M. Farnell avec une telle unité de conception et de méthode, prend place, à côté de la *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* d'Otto Gruppe, parmi les synthèses les plus importantes qui aient été publiées sur la religion grecque. C'est en outre un admirable instrument de travail pour quiconque veut étudier et approfondir tel ou tel point particulier. Les *Références* et les *Listes géographiques des lieux de*

culte, qui suivent l'exposé des idées de l'auteur sur chacune des divinités dont il s'occupe, permettent de se reporter de suite aux documents, de les vérifier, d'en contrôler le commentaire et l'interprétation. On ne saurait trop louer la valeur et la belle tenue scientifique d'un tel ouvrage.

J. Toutain.

C. Piepenbring. — **Jésus et les apôtres**. — Paris, E. Nourry, 1911, 1 vol. in-12 de vii-329 pages. Prix : 5 francs.

M. Piepenbring est l'auteur, entre autres ouvrages, d'un excellent petit livre de vulgarisation intitulé *Jésus historique* (voir *Revue*, t. LX, p. 117). Le volume que nous annonçons aujourd'hui est destiné à lui faire suite. Il est digne de son devancier. La thèse que défend M. Piepenbring est qu'il ne faut pas confondre l'évangile de Jésus avec la théologie apostolique, par quoi il entend la théologie paulinienne. La conséquence pratique de cette thèse, — car M. P. ne dissimule nullement ses préoccupations apologétiques — c'est que les critiques dirigées contre la théologie traditionnelle laquelle s'inspire du paulinisme, ne portent pas contre l'essence même de l'évangile. L'exposé de M. P. est limpide et net, on sent l'auteur au courant des discussions récentes, bien qu'il ait soin, pour rester accessible au grand public cultivé, de laisser de côté tous les détails techniques. Le livre est divisé en deux parties consacrées, la première au judéo-christianisme, la seconde au paulinisme. M. P. voit en Paul un créateur. Son jugement général est juste, peut-être cependant le formule-t-il d'une manière un peu excessive. Il n'est pas absolument exact de caractériser Paul par le terme de créateur ou même de second créateur du christianisme. Avant tout, l'apôtre a été l'interprète de l'évangile, plus précisément de l'expérience chrétienne sous la forme particulière dans laquelle il l'avait faite lui-même. Il ne faut pas méconnaitre l'importance des éléments qu'il a apportés à la synthèse chrétienne, mais on doit reconnaitre que si, pour nous, ces éléments altèrent et dénaturent l'essence de l'évangile, il n'en était pas de même pour lui. Subjectivement, Paul est fidèle à l'enseignement de Jésus, objectivement il le dénature, la nuance est assez importante pour mériter d'être notée.

Une petite remarque pour terminer : M. P. a entendu, dans le titre qu'il a donné à son livre, le terme d'apôtre dans son sens strict, *il ne*

parle que des apôtres de Jérusalem et de l'apôtre Paul. Il exclut de son champ d'étude la théologie johannique. Théoriquement cette terminologie est inattaquable. Pratiquement cependant nous préférons donner au terme « apôtre » le sens qu'implique le titre de *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* donné par Reuss à son traité de *Théologie du Nouveau-Testament*. Il est vrai — et c'est sans doute ce qui explique le choix de M. P. — que s'il avait voulu prendre un titre où fussent indiqués les deux termes de la comparaison qui fait l'objet propre de son étude, Jésus et Paul, il lui eût été difficile de ne pas retomber sur un titre déjà employé avant lui[1].

Maurice GOGUEL.

FRIEDRICH WESTBERG. — **Zur Neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage.** — Leipzig, A. Deichert, 1911, 1 vol. in-8° de IV-144 pages. Prix 3 marcs.

M. Westberg a fait paraître en 1909 une étude intitulée *Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu.* C'est à en préciser les conclusions et à les défendre contre les critiques formulées, en particulier par Schürer, qu'est consacré, dans sa plus grande partie, l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue*[2]. L'auteur dépense dans son nouveau volume autant d'ingéniosité et de subtilité que dans le premier. Les conclusions auxquelles il aboutit et qui sont les mêmes qu'en 1909 paraissent cependant peu solides. Nous nous bornerons à en donner deux exemples. La naissance de Jésus est fixée à 12 avant l'ère chrétienne, exactement à la fin d'août ou au commencement de septembre de cette année, parce que c'est le moment où a paru la comète de Halley que l'auteur, après bien d'autres, identifie avec l'étoile des mages. Peut-être eût-il été d'une bonne méthode avant de coordonner laborieusement les données relatives à cette comète d'examiner d'un peu près le caractère du récit de la naissance de Jésus dans le premier évangile et en particulier de rechercher si le détail de l'étoile n'est pas légendaire ou mythique.

1) Bien que M. P. n'ait pas voulu faire œuvre d'érudition, on peut regretter qu'il n'ait pas indiqué les dates et les lieux de publication des ouvrages qu'il énumère dans sa préface.

2) La fin du volume est remplie par une étude historico-topographique sur Golgotha.

Ailleurs M. W. soutient qu'un intervalle de 18 mois a séparé la mort de Jésus et la conversion de Paul. La démonstration est curieuse et vaut d'être citée. L'*Ascension d'Esaïe* (9, 16) dit : « Il ressuscitera le troisième jour et il restera dans ce monde 548 jours (= 18 mois) ». Comment expliquer ces 18 mois ? « A mon avis, écrit M. W., I Cor. 15, 13 ss. répond à cette question. « Je vous ai transmis, dit l'apôtre... que le Christ est ressuscité le troisième jour... qu'il est apparu à Céphas... et qu'en dernier lieu il m'est apparu à moi comme à un avorton ». « Un commentaire, continue notre auteur, est superflu ». Que de ce rapprochement on conclue que pour l'auteur de l'*Ascension d'Esaïe* l'intervalle entre la mort de Jésus et la conversion de Paul a été de 18 mois, c'est déjà fort hasardé, mais qu'on admette sur la foi de ce rapprochement que ces dix-huit mois représentent l'intervalle réel entre les deux événements, oui, à vrai dire, cela se passe de commentaire.

Au lieu d'élaborer de pareilles combinaisons, M. W. aurait été mieux inspiré d'étudier les indications que fournit sur la date du proconsulat de Gallion l'inscription Bourguet publiée en 1905 et dont l'intérêt pour la chronologie paulinienne déjà signalé par A. J.-Reinach dans la *Revue des études grecques* en 1907 (p. 49) l'a été de nouveau d'une manière qui n'aurait pas dû échapper à un théologien allemand dans le *Theologischer Jahresbericht* de 1909 (p. 172).

Maurice Goguel.

J. M. Lahy. — **La morale de Jésus; sa part d'influence dans la morale actuelle.** 1 vol. — Paris, Alcan, 1911.

L'ouvrage est divisé en quatre parties : la première étudie la nature du phénomène moral et expose la méthode suivie par l'auteur; la seconde recherche les sources historiques de la morale chrétienne; la troisième analyse les enseignements moraux de Jésus, selon les évangélistes; la quatrième traite des modifications qu'y apporta la prédication de l'Apôtre Paul.

L'auteur part de ce principe que « une étude sur le fait moral considéré en dehors de nous, objet d'observation et d'analyse à la manière du tissu de matière vivante que dissèque le biologiste, annule toute possibilité de polémique ». — Théoriquement il a raison; cependant en est-il ainsi, quand il s'agit non plus d'exposer objectivement des faits

ou de procéder à l'analyse critique de documents, mais de porter des jugements de valeur? L'ouvrage même nous fournit la réponse. En effet, les chapitres les plus solides sont ceux qui répondent au titre principal : la description de la morale inculquée par le fondateur du christianisme. C'est un exposé très complet, très judicieux, acceptable par quiconque ne met pas un acte de foi au début de pareille étude. Mais lorsque l'auteur nous expose ses propres vues sur la nature, l'origine, le fondement et le rôle de la morale, comme lorsqu'il apprécie la validité intrinsèque et l'efficacité sociale de la morale de Jésus, il se laisse parfois entraîner à des appréciations qui ne peuvent manquer d'appeler la controverse. Ce n'est pas le moment de le suivre sur le terrain des conclusions générales qu'il entend tirer de l'application de la méthode sociologique à l'étude des phénomènes moraux. Je me bornerai à rappeler que cette méthode ne peut conduire à des résultats certains que dans la mesure où elle s'appuie sur des faits établis. Or, certaines assertions de l'auteur sont tout au moins risquées; d'autres témoignent de généralisations hâtives et même de contradictions manifestes. Je veux bien que ce soient des exceptions, mais elle suffisent à nous mettre en défiance, quand il s'agit d'un traité qui se réclame surtout de sa méthode.

L'auteur insiste, avec beaucoup de clairvoyance, sur le rôle nécessaire de la tradition dans l'évolution progressive des sociétés : « Le progrès, déclare-t-il, n'a chance de s'établir que s'il s'appuie sur la tradition qu'il dépasse ». Comment concilier cette appréciation avec la contradiction radicale et absolue qu'il prétend établir entre l'éthique de Jésus et les conclusions de la sociologie contemporaine? Il semble vouloir exclure de cette dernière tout élément affectif, émotionnel, pour ne plus assigner au sentiment du devoir d'autre fondement que la science. On ne peut s'empêcher de sourire quand on lit cette phrase un peu prud'hommesque : « Si Jésus, outre sa sentimentalité, avait possédé la science d'un Karl Marx, par exemple, il aurait assuré la durée de son œuvre en la fondant, non sur des croyances assez vagues, mais sur des expériences réelles ». — S'imagine-t-il que les doctrines de Karl Marx soient de nature à « annuler toute possibilité de polémique »?

L'auteur se livre à de louables efforts, comme en témoigne sa définition personnelle de la morale, pour faire la part des initiatives individuelles dans la genèse des systèmes d'éthique; mais ne force-t-il pas la note, quand il écrit (p. 133) que « le vrai devoir de l'homme, ce n'est pas d'obéir à la règle sociale en la développant,

c'est d'opposer à cette règle les préceptes d'une morale individuelle ».

Adoptant la thèse toujours fort contestée que le totémisme figure à la source de l'organisation sociale aussi bien que religieuse, il soutient que, jusque dans les sociétés primitives, l'organisation du clan ou de la tribu est modelée sur la constitution supposée de l'univers. — N'est-ce pas plus souvent l'inverse, — la conception que les hommes se forment de l'univers au début des civilisations étant plutôt suggérée par l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, ainsi que de leurs relations avec les êtres et les choses? — A l'en croire : Elohim était peut-être « un grand ancêtre divinisé, la forme spiritualisée d'un totem ». — Moïse est bien l'auteur, sinon du Pentateuque, du moins de la législation qui s'y trouve consignée. — L'influence de la civilisation assyro-babylonienne sur l'évolution du judaïsme n'aurait commencé qu'au temps du roi Achaz et rien ne nous est dit des contacts ou des antécédents historiques que font supposer les lois d'Hammourabi, ni des hypothèses sur la provenance mésopotamienne de la race juive. — Parmi les facteurs dus à l'influence perse figurent, *dès avant la prédication de Jésus*, les mystères de Mithra. — Le stoïcisme classique aurait subi la pénétration des idées juives sur la personnification des idées, etc.

Avec le christianisme, comme je l'ai déjà signalé, nous arrivons sur un terrain plus ferme. Cependant, ici encore, à côté d'observations souvent fort justes sur le rôle respectif du Christ et de saint Paul, nous voyons l'auteur dépasser la mesure dans sa préoccupation d'accentuer l'opposition entre le Maître et l'Apôtre, la morale du premier étant présentée comme exclusivement individualiste et par suite impraticable, celle du second comme toute sociale et ecclésiastique. — A l'entendre (p. 177) « on ne trouve pas une fois dans les Épîtres la recommandation de cultiver telle vertu pour acquérir individuellement telle valeur morale plus grande... Les devoirs individuels n'intéressent saint Paul que dans la mesure où ils ont quelque effet sur la vie sociale ». Il y a là, pour le moins, une assertion absolue, assez difficile à concilier avec les doctrines essentiellement pauliniennes de la justification par la foi et de la grâce, qui restent un don essentiellement individuel et même arbitraire. — A la page 159, l'auteur fait ressortir que d'après Jésus, « l'homme, empêché par son corps de réaliser le bien, devait aspirer à s'en séparer, ce qui aboutissait à une théorie de la non existence ». Paul, ajoute-t-il, entrevit le danger et chercha à rétablir en l'homme une harmonie qui tendait à se rompre : « Il réhabilita le corps, impur par la notion de la contagion du sacré sur le profane ». Or, quelques pages plus loin, il écrit :

« *Plus excessif que Jésus* qui ne condamne pas les exigences du corps, Paul affirme que le mal est une suggestion de la chair... Paul crut sauver l'âme en la détournant du corps; il ne réussit qu'à empêcher l'homme d'atteindre à l'harmonie de ses facultés ». — Que peut bien signifier le dilemne de la phrase suivante : « Que les trois Évangélistes aient été, ce qui est douteux, témoins des faits qu'ils racontent, ou qu'ils aient été des témoins oculaires du Christ, ce qui semble établi, leur rédaction se ressent du travail de la légende et de la déification qui suivit la mort de Jésus » (p. 99)?

Tout en se montrant au courant des travaux de l'exégèse contemporaine, l'auteur s'abstient de distinguer suffisamment les étapes de la foi chrétienne et met sur le même plan des idées ou des institutions dont il y aurait lieu de graduer davantage la formation; par exemple, la croyance à la divinité de Jésus qu'il assigne à saint Paul. Il attribue également à l'Apôtre d'avoir introduit dans l'Église le baptême par l'eau, alors que cette cérémonie d'initiation à la communauté fut certainement pratiquée, dès après la mort de Jésus, par la première Église de Jérusalem.

Ces critiques néanmoins ne doivent pas nous faire perdre de vue ce qu'il y a de fondé dans les grandes lignes de sa thèse, en ce qui concerne la différenciation des enseignements religieux et moraux respectivement développés par Jésus et par Paul; son seul tort est de trop accentuer la divergence. D'autre part, il ne tient pas suffisamment compte de l'influence exercée sur le développement de la moralité chrétienne, à l'époque où elle s'adaptait à la société grecoromaine, par l'éthique alors prédominante du stoïcisme, basée non sur une révélation individuelle, mais sur l'étude des besoins normaux de l'humanité. Or c'est sous cette forme que la morale chrétienne s'est maintenue jusqu'à nous et c'est pourquoi elle ne se trouve pas, autant que le suppose l'auteur, en opposition avec les aspirations de notre temps, si on la dégage de son écorce ecclésiastique, comme l'ont tenté un certain nombre de philosophes et même de sociologues contemporains. — Au point de vue général, il a peut-être tort de ne pas reconnaître ce que le sentiment du devoir renferme d'absolu (c'est-à-dire de nécessaire et de permanent dans les limites où persistera la société humaine); je veux parler de la croyance que certaines règles s'imposent à l'individu, indépendamment du plaisir ou de la peine qu'il peut en ressentir. Quant à ces règles elles-mêmes — c'est-à-dire au contenu de la morale —, il n'a pas tort de soutenir que c'est à la science de les

rechercher et de les modifier suivant les conditions de la société ambiante, mais en tenant compte de tous les facteurs qui opèrent dans la nature humaine, y compris le sentiment. Il semble qu'au fond, ce pourrait bien être son avis. — En somme, le livre est intéressant et non sans originalité, sur un sujet qui n'a rien de neuf.

GOBLET D'ALVIELLA.

JOSEPH SCHNITZER. — **Der katholische Modernismus**. In-8 ; 218 p. Sonderdruck von *Zeitschrift für Politik*. — Berlin, Carl Heymann, novembre 1911.

Au mois de février 1908, l'auteur de ce livre, un abbé-docteur, professeur d'histoire des dogmes à la Faculté de théologie de l'Université de Munich, fut frappé par Pie X de suspense *a divinis* pour cause de « modernisme ». Depuis lors, un arrangement conclu entre le gouvernement bavarois et le saint-siège l'empêche de donner son cours, tout en lui maintenant sa chaire. Et le professeur emploie ses loisirs forcés à diverses publications : *Hat Jesu das Papsttum gestiftet? Das Papsttum eine Stiftung Jesu?, eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung*, etc. Enfin, il vient d'imprimer une histoire du Modernisme catholique.

Après avoir étudié d'abord les commencements de l'ultramontanisme au temps de la Restauration et du romantisme, l'apogée de l'ultramontanisme sous Pie IX, la floraison du libéralisme ecclésiastique sous Léon XIII, l'auteur aborde le pontificat de Pie X dans lequel il voit une « réaction ultramontaine ». Il expose les mesures prises par le pape actuel sur le terrain religieux, social et littéraire, contre les modernités fausses, dangereuses ou incompatibles avec l'enseignement traditionnel de l'Église. Naturellement, l'histoire du mouvement et de sa répression en Allemagne tient la plus grande partie du récit. L'auteur insiste particulièrement sur deux questions, peu connues en France et spécialement intéressantes pour son pays, où elles susciteront encore de longues discussions : la liberté scientifique des facultés de théologie (à propos du serment antimoderniste prescrit par Pie X) et l'interconfessionalisme des syndicats ouvriers et du Centre. Mais si l'auteur entre dans plus de détails au sujet de sa patrie, il n'en traite pas moins d'une manière très satisfaisante l'histoire du mouvement en Angleterre, en France et en Italie. S'il semble impeccable pour ce qui concerne son pays, pour les

autres il ne tombe que dans de menues erreurs dont plusieurs ne sont peut-être que des « lapsus calami »[1].

Enfin, s'il écrit en « moderniste » irréductible, il n'en fait pas moins preuve d'une objectivité rare. On peut contester ses espérances, mais sa narration est si solidement documentée qu'elle ne peut guère être infirmée. Déjà l'Allemagne nous avait donné un autre bon livre sur le même sujet, *Geschichte des katholischen Modernismus* par M. Johannes Kübel (Tubingue, Mohr, 1909); mais si ce livre conserve tout son mérite, depuis deux ans les événements ont marché et il est devenu incomplet. On trouve dans l'ouvrage de M. Schnitzer la suite de l'histoire jusqu'au moment où il a été mis sous presse. Il permet donc de comprendre la position actuelle du parti de l'Église romaine que Pie X a défini « le rendez-vous de toutes les hérésies ».

A. Houtin.

Comte Goblet d'Alviella. — **Croyances, rites, institutions.** — Paris, Paul Geuthner, 1911, 3 vol. 8° de xx-386, 412 et 389 pages.

Ce livre est plein de la personnalité de son auteur, et il n'en est pas qui inspire aux amis de cette Revue une plus déférente sympathie. L'activité scientifique de M. Goblet d'Alviella fut de tout temps voisine de celle des deux Réville; même zèle soutenu, à l'écart des écoles, pour le succès d'une même idée. Il s'agissait, en un temps où persistaient des oppositions dont toutes n'étaient pas d'origine confessionnelle, de faire réussir — il n'était pas encore question de méthodes — le principe même de l'étude critique des religions. Et l'auteur de ces trois beaux volumes ne cache pas l'émotion qu'il éprouve, après trente-cinq ans d'enseignement, à mesurer le chemin parcouru, les positions conquises, à noter — sans nulle aigreur — les défiances apaisées. Tel article de revue (t. II. *L'histoire des religions dans l'enseignement public*; *id.*, *Les croyances des peuples non civilisés et la forme primitive des religions*), telle « leçon d'ouverture » (t. II. *Les préjugés qui entravent l'étude*

1) L'archevêque américain Ireland est archevêque de Saint-Paul, et non pas de Saint-Louis. Il faut lire Grannan, au lieu de Grannon. L'Espagnol Pey-Ordeix n'est pas un ex-jésuite mais un ancien prêtre séculier. Enfin, quoiqu'ils se soient beaucoup occupés de théologie, MM. Léon Harmel et Pierre Jay ne sont pas des « abbés ».

scientifique des religions) lui rappellent un temps où, jeune titulaire d'un jeune enseignement et savant de formation extra-universitaire il pâtissait du mauvais vouloir que, plus ou moins dissimulé, rencontraient les efforts parallèles des « professionnels » : Edw. Tylor, Albert Réville, C. P. Tiele.

Ces trois volumes valent par l'intérêt propre à chacun de leurs quatre-vingts chapitres ; ils valent aussi en tant que récapitulation de ce qui a été fait, de suggestion de ce qui reste à faire. Par là ils dépassent singulièrement l'importance de tel ou tel recueil de *Kleine Schriften*. Nos lecteurs eux-mêmes qui connaissent pour les avoir lus dans notre Revue beaucoup des plus brillants articles qui forment ce recueil, trouveront en eux bien des traits nouveaux du fait qu'ils sont sériés, et selon un mode de classement dont le mérite très neuf revient tout à M. G. d'A.

Dans le dessein de dissiper quelques dernières équivoques préjudicielles, M. G. d'A a proposé trois néologismes dont la fortune est en train de se faire : ils sont destinés à établir des catégories nécessaires dans les matières et les opérations de la science des religions. Défendue avec une éloquence et une précision convaincantes au Congrès d'Oxford, la classification tripartite : *hiérographie*, *hiérologie*, *hiérosophie* sera vraisemblablement appliquée ou discutée au Congrès de Leyde. M. G. d'A. en a donné la meilleure illustration dans la division de son recueil. La hiérographie a pour objet de décrire toutes les religions connues et d'en retracer le développement respectif : le tome premier contient donc une série de mémoires consacrés à des études d'archéologie et d'histoire descriptive. On y lira avec un particulier intérêt l'article magistral que l'auteur de la *Migration des Symboles* vient de consacrer à l'*Archéologie de la Croix* dans l'*Encyclopedia of Religions and Ethics*.

Toute la série des larges études méthodologiques de M. G. d'A., leçons qu'il a données sur le comparatisme, ses lois et ses expériences, sur l'origine et les limites de l'animisme rentrent dans la seconde catégorie, *l'hiérologie* (tome II). L'hiérologie cherche en effet à établir « les rapports de concomitance et de succession entre les phénomènes religieux, en d'autres termes, à formuler les lois de l'évolution religieuse ».

Le troisième volume porte à sa première page le titre bien clair d'*hiérosophie*. « Je crois pouvoir réserver cette appellation aux tentatives pour formuler les conséquences logiques qu'entraîne dans le domaine religieux, la conception raisonnée de nos rapports avec Dieu et l'univers. » Cette dernière série d'articles ou conférences est tout ani-

mée de la forte pensée du philosophe indépendant et lucide qu'est M. Goblet d'Alviella. La polémique elle-même y a la sérénité qu'assure la discipline historique. Les problèmes du temps présent, crise de la religion ou « superstition de la vie » y sont abordés de front, mais on sent que l'histoire religieuse a dès longtemps convaincu le penseur de l'incertitude des solutions à toutes fins.

A voir l'armature solide de ce triple livre, on reconnaît aisément la validité de la division proposée par M. G. d'A. Cette division cependant, il la propose et ne l'impose pas, et il reconnaît l'un tout au moins de ses points faibles : « Sans doute le terrain [entre l'hiérologie et l'hiérosophie] est glissant ; la cloison n'est jamais si étanche qu'elle ne laisse filtrer nos sympathies et nos aspirations. Il en est ainsi chaque fois qu'on quitte le domaine de l'histoire pour celui de la philosophie » (p. XIX). Il est peut-être un autre risque : la science des religions, si, en l'un de ses cantons, elle accueille un élément subjectif prompt à gagner de proche en proche, n'est-elle pas exposée à conférer une sorte de garantie à des entreprises de théologie historique, à des théodicées à la Bunsen, voire, sous couleur de psychologie historique, à des *exercices spirituels* dont la « documentation » prétendra être érudite?

En réalité la *science* des religions est constituée, objet et méthode, par la seconde des catégories établies par M. G. d'A., l'*hiérologie*, définition, classement, interprétation des faits religieux. Leur description ressortit à l'histoire pure et simple ou à l'une de ses sciences auxiliaires — si tant est que nous tenions à conserver ce nom ambitieux de sciences à d'utiles, mais modestes outils de recherches. — Reconnaissons que le relevé du rite ou du mythe n'est qu'une constatation de faits qui s'opère sans qu'il soit présumé de l'espèce de chacun des faits — le fait religieux ne se dégageant pas avec la netteté de caractères spécifiques qui permet de classer provisoirement un fait biologique aussitôt que l'observation le révèle. Il s'ensuit que nous ne saurions être tout à fait d'accord avec M. G. d'A. lorsqu'il estime que « l'hiérologie présuppose l'hiérographie » ; pour nous cette priorité de l'hiérographie est assez factice : si elle veut fournir autre chose qu'une énumération de faits bruts présentés dans la gangue des contingences historiques, il faut qu'elle demande à l'hiérologie une avance de méthode, les définitions de première nécessité.

M. G. d'A. sous-intitule son volume d'hiérologie : *Questions de méthode et d'origine*, et sur ce dernier mot notre attention est tout de suite arrêtée. L'hiérologie serait-elle avant tout une recherche des

« corps simples », des formes primitives de la religion ? On pourrait le croire — et le craindre — à voir les limites que l'usage tend à imposer au champ du comparatisme en histoire des croyances et des rites. A mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie où une longue habitude scolaire maintient encore pour nous les religions, la comparaison se fait plus timide et la prétention d'établir des « classifications régulières basées sur les ressemblances et les dissemblances des phénomènes religieux » est plus rarement avouée, plus hésitante. On dirait que seules les *terrae incognitae* ne sont pas *terrae prohibitae*. Que l'on fasse le bilan des productions d'histoire comparée des religions pour la période postérieure aux religions de la Grèce et de Rome ; il sera instructif. Il semble entendu qu'il ne saurait être d' « évolution créatrice » continue pour l'histoire des religions et que passé une certaine époque les faits simples doivent être catalogués *survivances*.

Peut-être aussi l'érudition a-t-elle contribué à *tabouer* un assez vaste domaine de l'histoire : pour ne pas voir menacée par l'établissement de séries rationnelles la belle ordonnance de ses chronologies, elle a accepté très aisément que l'on niât tout caractère de création spontanée à des classes entières de faits religieux. Qui tentera de discerner les séquences rituelles contenues dans les institutions communalistes de l'Europe médiévale ? Qui soumettra les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbery, pour ne citer que ce merveilleux catalogue de mythes et de rites en marge du christianisme, aux procédés d'analyse hiérologique qu'on applique aux documents sur les Aruntas ?

C'est à peine si l'hagiographie commence depuis quelques années à être pénétrée par les investigations anthropologiques. Par contre, il lui faut en certains cas se défendre contre la turbulente invasion de la psychologie religieuse. « La constance de certains phénomènes religieux permet de les rattacher à des lois psychologiques dont ils sont l'expression nécessaire » (II, p. 203). Est-ce à dire que l'on puisse mettre à dégager l'élément subliminal un résolu dédain de la méthode historique et que « la frange de la vie consciente » doive être cherchée hors de l'espace et du temps ? Les plus brillants protagonistes de la *new psychology* ne laissent pas eux-mêmes de nous apparaître parfois comme les enfants terribles de l'histoire des religions. M. G. d'A. fait (t. III, p. 304) de justes réserves, à propos du livre bien connu de J. B. Pratt, sur la légitimité absolue des résultats d'une enquête menée sans nul souci des contingences ethniques ; que l'on jette les yeux sur l'analyse de la sainteté dans les *Varieties of religious experience* : se défendra-t-

on de quelque émoi en voyant simultanément utiliser pour l'établissement d'un type *unique* du saint les « expériences » d'Élisabeth de Hongrie, sainte Chantal, saint François d'Assise, Marie Alacocque, Jules Lagneau, Mme Guyon, sainte Catherine de Gênes, J. B. Vianney le curé d'Ars, Ignace de Loyola, Suso, Antoinette Bourignon... ? Peut-être y aurait-il profit à rappeler parfois les recherches auxiliaires de l'hiérologie à la bienfaisante discipline hiérographique.

Nous ne sommes pas seul (Cf. I, p. xv) à croire qu'il y ait nécessité à contrôler toujours, sans aller jusqu'au scrupule stérilisant, les transitions d'un ordre à un autre : ce contrôle, qui doit porter sur les choses et non sur les mots, n'affaiblit pas l'intérêt de la terminologie proposée par M. G. d'A. Il peut aider — et c'est là certainement le vœu de notre éminent collaborateur — à assurer une vue toujours plus sincère des conditions du travail scientifique.

P. Alphandéry.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

WILLIAM A. CURTIS. — **A history of Creeds and Confessions of Faith in Christendom and Beyond, with historical Tables**. 1 vol. in-8° de 502 p. Clark, Edinburgh, 1911. Prix : 10 sh. 6 d. — La science comparée des Religions se complaît de plus en plus dans la synthèse des facteurs parallèles que présentent les divers cultes. C'est un rapprochement de ce genre que vient d'entreprendre M. William Curtis qui occupe à l'Université d'Edimbourg la chaire de *Systematic Theology* (pouvons-nous traduire : d'histoire des systèmes théologiques?). — Par Credos (*Creeds*) ou Confessions de Foi, on sera d'accord pour entendre les formules de croyance qui servent de lien ou de fondement doctrinal à une communion religieuse. Les fonctions de ces formules sont multiples, comme le montre l'auteur : affirmer la possession de convictions arrêtées ; fournir un témoignage apparent de l'adhésion à une Église (Symbole) ; offrir un critérium de discipline et d'orthodoxie ; établir un compromis entre des opinions divergentes, etc. Il est à remarquer qu'on ne rencontre guère de credos proprement dits que dans les cultes universalistes et propagandistes : le christianisme, le judaïsme, l'islam, le bouddhisme, auxquels il convient d'ajouter le mazdéisme. — L'auteur en convient ; il fait même sien le passage de Robertson Smith où celui-ci soutient que les vieilles religions consistaient exclusivement en institutions et en rites. Comment donc M. Curtis a-t-il pu écrire à quelques lignes de distance : « Toute religion, si grossière ou si primitive qu'elle soit, implique un *Credo* et en un certain sens une Confession de Foi »? Ce ne serait exact que si l'on étendait ces termes jusqu'à comprendre toute affirmation individuelle de croyance, fût-ce simplement la foi à la réalité d'un mythe ou à l'efficacité d'un sortilège.

L'auteur expose d'abord les credos des religions non chrétiennes ; toutefois on pourrait trouver qu'il leur fait une place un peu maigre (17 pages, plus un court chapitre consacré au judaïsme), si en réalité son objet principal n'était pas de faire connaître l'évolution des confessions de foi au sein des Églises chrétiennes. Sur ce terrain, il convient de reconnaître que son exposé est aussi complet qu'impartial, reproduisant textuellement les passages ou les documents qui répondent à cet ordre d'idées, dans le Nouveau Testament, les Églises apostoliques, les communions grecques et orientales, l'Église catholique (y compris les Vieux Catholiques de formation contemporaine), enfin les Églises de la Réforme (Vaudois, Hussites, Moraves, Anglicans, Luthériens, Episcopaux, Presbytériens et Calvinistes (avec leurs diverses subdivisions en Europe et en

Amérique) ; Baptistes, Congrégationalistes, Arminiens, Méthodistes, Quakers, Swédenborgiens, Sociniens et Unitaires), sans omettre les sectes modernes qu'on peut qualifier d'excentriques au sens littéral du terme, comme les Mormons et les Chrétiens Scientistes. — Cette réunion de textes a dû exiger de longues recherches, et forme une recension utile. Il s'en faut toutefois qu'il s'agisse d'une simple compilation. L'auteur y ajoute des commentaires qui nous renseignent sur l'histoire de ces documents avec sens critique et sincère impartialité.

Dans un dernier chapitre, M. Ellis étudie les problèmes religieux et sociaux que soulève l'existence même des confessions de foi ; le rôle qu'elles jouent de nos jours ; comment elles peuvent se concilier avec les exigences du jugement individuel. Il va sans dire que dans cette partie de l'ouvrage s'introduit un élément personnel ; cependant l'auteur y reste fidèle à la règle qu'il s'est imposée de traiter les opinions des autres « avec honnêteté, loyauté et charité ». Lui-même, du reste, là où il nous fait connaître son propre sentiment, paraît admettre, avec son maître, le grand métaphysicien anglais feu Robert Flint, auquel il dédie son ouvrage, que si des credos sont utiles, les plus courts sont les meilleurs. Aussi ne dissimule-t-il pas ses préférences pour ce qu'il appelle le credo apostolique formulé par Pierre en ces termes concis : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant » ou « plus simplement encore, ajoute M. Curtis : Tu sais que je t'aime ». Et il termine par cette réflexion quelque peu humoristique que si l'apôtre Pierre détient les clefs du Paradis, il ne peut guère fermer la porte à ceux dont l'unique tort serait de s'en tenir à sa propre Confession.

Le volume se termine par une série de diagrammes qui permettent de suivre chronologiquement le développement des confessions de foi dans les Églises chrétiennes depuis les temps apostoliques.

Goblet d'Alviella.

Fried. Hertlein. — **Die Juppitergigantensäulen**. Stuttgart, 1910. — Depuis longtemps déjà l'attention des archéologues a été mise en éveil par toute une série de monuments découverts dans les pays qui formaient à l'époque romaine la Lugdunaise, la Belgique et les deux Germanies. Ce fut d'abord par fragments qu'on les connut ; ces fragments étaient soit des débris de groupes de sculpture représentant un géant anguipède foulé au pied par un cavalier ou par un personnage monté sur un char ; soit des colonnes à la décoration compliquée et originale ; soit encore des piédestaux quadrangulaires ou octogonaux, ornés d'images divines. Plus récemment on reconnut que ces divers fragments provenaient les uns et les autres de monuments complexes, dont la forme générale était celle d'une colonne, reposant sur un ou deux piédestaux superposés, surmontée d'un chapiteau qui portait le groupe de sculpture longtemps appelé le groupe de l'Anguipède et du Cavalier. D'intéressantes études ont été consacrées à ces monuments en France et en Allemagne par A. Prost, F. Hettner, Haug, A. Riese.

M. F. Hertlein vient de réunir tous les renseignements et de mettre au point tous les travaux relatifs à ces colonnes dans son opuscule intitulé *Die Juppitergigantensäulen*. Il doit être remercié d'abord pour le soin, l'exactitude et la précision avec lesquels il a dressé l'inventaire de tous les groupes ou débris de groupes, chapiteaux, fûts de colonnes intacts ou brisés, piédestaux et morceaux de piédestaux qui se rapportent à ce sujet. Cet inventaire est non seulement descriptif, mais aussi géographique : l'aire de diffusion et la répartition des monuments dans les pays gallo-germaniques en ressort avec beaucoup de netteté.

Quant à l'interprétation que M. Hertlein donne de ces colonnes de Jupiter, nous la croyons exacte dans l'ensemble. C'est en Germanie qu'il faut chercher l'origine de ces monuments si curieux, et les colonnes de Jupiter ont été inspirées par les colonnes d'Irmin ou Irminsuls. Mais certains détails de la thèse soutenue par M. Hertlein nous paraissent sujets à caution. Malgré les arguments qu'il apporte à l'appui de son opinion, il nous semble difficile de contester que la position de l'Anguipède par rapport au Cavalier ou au Conducteur de char soit celle d'un vaincu : M. Hertlein veut voir dans le groupe une représentation du Ciel simplement porté ou soutenu par la Terre. Les divinités, dont les images ornent les piédestaux quadrangulaires, sont pour M. Hertlein les personnifications des saisons de l'année ; ici encore, l'essai de démonstration de l'auteur nous laisse sceptique. Nous ne pouvons pas nous résoudre à voir de telles personnifications dans des figures auxquelles sont attribués sans aucun doute possible la physionomie et les attributs de Junon, de Minerve, de la Victoire, de Diane, de Mercure, d'Hercule, d'Apollon, de Mars, de Vulcain. L'imagerie religieuse ou décorative de l'époque romaine employait des types précis pour représenter les quatre saisons. Il est tout à fait invraisemblable qu'on ait usé en Gaule et sur les bords du Rhin, pour atteindre le même but, d'images différentes et parfaitement inaccoutumées. De même la signification cosmique de l'ensemble reste pour nous fort douteuse.

Quoi qu'il en soit, nos objections ne nous sont pas inspirées par le désir de diminuer la valeur de l'ouvrage publié par M. Hertlein. Cet ouvrage sera désormais indispensable à tout archéologue désireux d'étudier le même problème. Par sa bibliographie, par son inventaire détaillé des monuments, par la critique des opinions précédemment formulées, par les aperçus nouveaux, peut-être téméraires, mais toujours intéressants, qu'il renferme, le livre de M. Hertlein est appelé à rendre des services signalés.

J. Toutain.

W. Larfeld. — **Griechisch-deutsche Synopse.** Tubingue, Mohr, 1911, 360 p. in-4°, 24 M. — Cette nouvelle synopse des quatre évangiles canoniques présente, d'un côté, la traduction allemande, qui suit le plus possible la version de Luther corrigée, de l'autre le texte grec d'après l'édition Nestle. Tout

l'essentiel des variantes qui affectent le sens est indiqué au bas des pages; l'apparat de la huitième grande édition de Tischendorff s'y trouve tamisé, mais, en même temps, corrigé et complété.

La trame de la synopse est fournie par l'évangile de Marc, et, dans les passages communs aux seuls Mathieu et Luc, par la suite du texte de Mathieu, laquelle, d'ailleurs, n'est pas toujours, à beaucoup près, la plus fidèle à l'ordre relativement primitif des sentences. Ce plan paraît, dans son ensemble, assez satisfaisant. Des caractères gras soulignent les expressions communes dans un même passage, à plusieurs évangiles. Le même artifice faisant ressortir les divergences des textes parallèles ne serait probablement pas moins utile. C'est ce qu'avait compris Wright dont la synopse, si exagérée qu'elle fasse la part aux conjectures littéraires de l'auteur, méritait néanmoins d'être mentionnée en même temps que celles de De Wette-Luecke, Tischendorff et Huck. Que la dernière nommée reste, avec son bas prix, la plus pratique de toutes, c'est ce qu'il est permis de penser.

L'introduction contient de brèves et utiles notices sur les principaux manuscrits, les versions, les citations des Pères, ainsi que sur les résultats principaux de la critique textuelle, relativement aux grandes familles entre lesquelles se répartissent les témoins des textes évangéliques : celle qu'on appelle neutre, l'occidentale, l'alexandrine et l'antiochenienne, d'après Westcott-Hort, et, d'après von Soden, les recensions de Lucien martyr, d'Hésychius et de Pamphile, dérivées toutes trois vers l'an 300 d'un plus vieux texte commun, lequel, approximativement reconstitué et ultérieurement corrigé à l'aide des vieilles versions latines ou syriaques et des textes de Tatien, de Marcion, donnerait une idée sensiblement exacte du texte des évangiles vers 130 ou 140.

En même temps que cette synopse bilingue, l'auteur en édite deux autres qui sont l'une exclusivement grecque, l'autre exclusivement allemande. Il est superflu de souhaiter le succès à ces sortes d'ouvrages, aussi indispensables aux travailleurs de la critique évangélique qu'un atlas à un historien.

F. N.

Ed. Hertlein. — **Die Menschensohnfrage im letzten Stadium**, Kohlhammer, Stuttgard, 1911, 193 p. pet. in-8°, 4 M. — L'auteur suppose avoir prouvé, dans un précédent ouvrage intitulé : *Le Daniel de l'époque romaine*, que les ch. I-VII du livre de Daniel, postérieurement placés en tête des ch. VIII ss., n'ont été composés qu'après l'an 70 de l'ère chrétienne. Malgré l'ingéniosité déployée dans l'interprétation du songe des royaumes, cette thèse n'a rencontré généralement qu'un accueil assez froid auprès des critiques, avec lesquels M. H. s'explique dans les 50 dernières pages qui composent l'appendice de la présente brochure.

M. Hertlein, dont le travail est mené, il faut le reconnaître, avec beaucoup de soin, montre, à mon avis, une sage prudence en refusant de reconnaître dans le dieu Mardouk ou le héros Adapa des inscriptions cunéiformes le modèle du

« fils de l'homme » de Daniel vii, 13. Les origines helléniques de l'expression : « le fils de l'homme » sont tout aussi douteuses que les babyloniennes. M. H. tient naturellement à ce que les passages de la littérature juive où le même titre est donné au Messie soient postérieurs à l'an 70, et il est difficile d'établir pertinemment qu'il se trompe sur ce point. Mais les besoins de sa thèse vont plus loin. Comme l'origine de la même expression, dans le Nouveau Testament, n'est pas à chercher ailleurs qu'en Daniel vii, 13, il faut conclure, selon l'auteur, que les passages qui font mention du « fils de l'homme », non seulement dans l'Apocalypse, mais dans les Évangiles, sont postérieurs à 70. Ici la critique a le droit de présenter quelques observations.

Si le plus ancien des évangiles lui-même paraît, en effet, postérieur à l'an 70, ce n'est, en tout cas, que de peu d'années et l'utilisation de Marc par Mathieu et par Luc, comme l'utilisation des trois premiers évangiles par le quatrième, interdisent absolument de rapporter à la fin du premier tiers du second siècle la composition de Luc et de Mathieu, et beaucoup moins encore, de Marc. C'est cependant l'excès où se porte M. Herlein.

En outre, si Marc est de trop peu postérieur à l'an 70 pour qu'on lui attribue l'utilisation du passage Daniel vii, 13, dans l'hypothèse, selon nous erronée, où ce morceau serait lui-même postérieur à 70 — la difficulté augmente encore lorsqu'on s'avise de ceci : l'expression « fils de l'homme », en Marc, ne semble pas, comme le voudrait M. H., avoir été introduite dans l'évangile par le rédacteur définitif. Elle devait se lire déjà dans les sources, au moins, dans celle dite des sentences. Et si, dans cette source, elle n'avait probablement pas d'autre sens que « l'homme » — ce que M. H. méconnaît — lorsqu'il s'agit du pouvoir donné au « fils de l'homme » sur le jour du sabbat (voir le contexte Mc. ii, 27), il semble indéniable qu'elle sonnait ailleurs comme une désignation messianique, par exemple dans le passage où il est dit que le fils de l'homme rougira devant son père de ceux qui auront rougi de lui (Mc. viii, 38 ; L. ix, 26 ; xii, 9).

Remontant plus haut que les sources écrites des évangiles, l'expression en cause a-t-elle été employée par Jésus lui-même ? La thèse de M. H. le contraint à répondre non. Pour nous, que ne gêne point la date supposée de Daniel vii, 13, nous dirons : peut-être. M. H. paraît d'ailleurs avoir raison de noter que dans le songe du livre de Daniel, l'expression désignait le symbole d'une collectivité, le peuple des saints, et non d'une individualité, le Messie personnel. Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas usé, comme ceux de son temps, d'une liberté parfois excessive dans l'exégèse explicite ou implicite des textes sacrés ? M. H. n'éprouve d'ailleurs pas, sur ce dernier point, plus de scrupule que nous.

F. Nicolardot.

Hafiz Mohamed Khan Shaibani. — **Early christian Legends and Fables concerning Islam**, London, Luzac, 1911, 52 p. in-8. — Le tableau de la connaissance que les chrétiens eurent de l'islam au moyen âge est important au

point de vue de l'histoire comparée des idées et de la littérature, mais il faut tenir compte avant tout de la diversité des sources et de leur époque. L'auteur qui ne connaît guère les écrivains occidentaux que par des traductions anglaises[1] ignore complètement ces distinctions. Ses citations vont pêle-mêle du XI[e] au XVII[e] siècle : il ne sait pas, par exemple, qu'avant les croisades la connaissance de l'Islam vint à l'Occident par l'Espagne, que la Chronique de Turpin, qu'il ne cite qu'en traduction se compose de deux parties d'inégale valeur dont la première renferme des données exactes[2]. Les documents fournis par les formules de renonciation chez les Byzantins lui sont inconnus[3]. Parlant de la controverse religieuse, il va la chercher dans l' « Histoire de Charles le Grand » traduite par Rodd, précisément dans la seconde partie de ce roman[4] et il ignore qu'une traduction du Qorân fut faite par Robert Retinensis, sur l'ordre de Pierre le Vénérable au milieu du XII[e] siècle.

Le sujet avait été déjà traité de main de maître, après E. Duméril[5], par d'Ancona : *La leggenda di Maometto in Occidente*[6] avec une science et une critique qui font absolument défaut à M. Hafiz Mahmed Khan Shairani. Naturellement celui-ci ne l'a pas connu, et on peut le regretter, car il aurait peut-être été détourné d'écrire son essai qu'on doit regarder absolument sans valeur.

René Basset.

Ambroise Ledru. — **Répertoire des Monuments et Objets anciens préhistoriques gallo-romains, mérovingiens et carolingiens existant ou trouvés dans les départements de la Sarthe et de la Mayenne.** Le Mans, Société des Archives historiques du Maine; gr. in-8, LXXIX-431 p.; prix : 25 fr. — L'auteur, qui est probablement l'érudit contemporain le plus versé dont l'histoire du Maine, présente humblement son travail comme « une modeste compilation destinée à grouper des notions éparses de côté et d'autre, notions trop souvent sommaires et peu scientifiques, mais qui doivent cependant être conservées afin d'aider aux futures découvertes », « compilation qui ne saurait dispenser complètement de recourir aux auteurs à l'aide desquels elle a été composée », compilation « incomplète et parfois erronée ». Quoi qu'il en dise, et même si de nouvelles découvertes se produisaient heureu-

1) P. 33, nous trouvons cité le t. CLXXI de la *Patrologia latina* de Migne avec la date de 1706 !

2) Cf. G. Paris, *De Pseudo-Turpino*, Paris, 1865, in-8 et mon mémoire sur *Hercule et Mahomet*, *Journal des savants*, 1903, p. 391 et suivantes.

3) Cf. Cumont, *L'origine de la formule grecque d'abjuration chez les Musulmans*, *Revue de l'histoire des Religions*, sept.-oct. 1911, p. 143-150. A défaut de cet article, paru après sa brochure, l'auteur aurait pu et dû connaître les sources qui y sont citées.

4) Il eût fallu citer au moins l'édition de Castets, *Turpini historia Karoli Magni*, Montpellier, 1880, in-8.

5) Cf. la Légende de Mahomet en tête du poème latin sur Mahomet, *Poésies populaires latines du moyen-âge*, Paris, 1847, in-8, p. 369 et suiv.

6) *Giornale storico della litteratura italiana*, 1889, t. XIII, pp. 199-281.

sement, son riche recueil, illustré de gravures soignées et muni de tables presque parfaites, n'en restera pas moins longtemps précieux, indispensable.

De toutes les conclusions qui se dégagent invinciblement de son répertoire, il en est une qu'il n'est pas inopportun de répéter : c'est l'introduction tardive du christianisme dans cette partie de la Gaule.

A. Houtin.

Julien de Narfon. — **La séparation des Églises et de l'Etat** (Origines, Etapes, Bilan). Un vol. in-8 de III et 317 pages. Paris, Félix Alcan. *Bibliothèque générale des Sciences sociales* (Cartonné : 6 fr.). — Ce livre qui ne s'occupe pas de l'Église romaine, comprend trois parties. La première étudie les causes, éloignées et prochaines, de la séparation et rappelle quels étaient les sentiments de l'épiscopat à la veille de l'événement. — Dans la seconde partie, réimpression d'articles du *Figaro*, de la *France catholique* et du *Journal de Genève*, on voit se dérouler, au jour le jour, les incidents qui ont marqué l'application du nouveau régime des cultes. — La troisième, réimpression d'une étude très remarquée, publiée par la *Grande Revue* en avril-mai 1911, expose la situation actuelle de catholicisme en France, telle que l'ont faite, d'une part, la législation civile et, d'autre part, l'attitude du Saint-Siège.

L'auteur est un « catholique libéral », des plus libres d'esprit et des mieux renseignés. On peut contester maintes de ses appréciations, mais il faut reconnaître que, jusqu'à ce jour, on n'a publié sur le même sujet aucun ouvrage aussi complet et même, en général, aussi impartial. Ceux qui voudraient connaître plus amplement les principes dont s'inspire M. de Narfon peuvent lire sa *Conférence sur les devoirs et les droits du Journaliste catholique*, donnée à *l'Ecole des Hautes Etudes Sociales le 28 novembre* 1910 (in-8, 37 p. ; extrait d'*Athèna*, revue publiée par l'École des Hautes Études Sociales). Ils y trouvent par surcroît le récit d'incidents qui, pour l'histoire ecclésiastique contemporaine, ne sont pas dépourvus d'intérêt ni de signification.

A. Houtin.

Bessie Anstice Baker. — **Vers la Maison de Lumière**. Histoire d'une conversion. Ouvrage traduit de l'anglais par un Père Bénédictin de Solesmes. Préface par dom Cabrol, abbé de Farnborough. Paris, Gabalda. In-12 de XXIV-297 pages. — Ce livre est l'histoire d'une âme inquiète qui a fini par trouver le repos dans l'Église romaine. Le récit, intitulé en anglais *A modern Pilgrim's Progress*, ne semble pas destiné à conquérir la célébrité du livre de Bunyan dont il rappelle le titre. Deux propositions résument les conclusions de l'auteur : « Plus nous fouillons dans le passé, plus s'impose à nous l'évidence d'une révélation primitive. » (Page 174.) « Que la critique biblique et la science des religions comparées soulèvent tous les problèmes qu'elles voudront, je les défie de me ravir ma foi. » (Page 286.)

A. Houtin.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Paul Gauckler, mort le 6 décembre dernier à Rome, où sa santé l'obligeait à séjourner pendant l'hiver, laissera le souvenir d'un savant très actif, très méritant et dont on pouvait espérer beaucoup encore puisqu'il n'avait que 45 ans. Il fut un collaborateur occasionnel, mais très apprécié des lecteurs de cette Revue.

Sorti de l'École normale supérieure en 1889, il fut envoyé en Algérie dès l'année suivante et chargé, en 1892, de la direction du service des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis. Il s'acquitta de sa tâche avec un succès d'autant plus louable que les moyens d'action lui firent longtemps défaut. Le protectorat tunisien n'a pas toujours compris les devoirs scientifiques qui lui incombaient ni même les profits que pouvait tirer la Régence d'un mouvement de touristes vers des sites antiques mémorables. Il a presque toujours attendu que les fouilles fussent entreprises aux frais de l'État français, des corps savants ou des particuliers. La non-exploration méthodique de Carthage lui sera justement reprochée à l'égal d'un des plus tristes méfaits scientifiques, car la nouvelle ville qui s'est installée sur les ruines rend à jamais toute recherche sérieuse impossible. Il est même à craindre qu'un travail d'ensemble sur les découvertes faites jusqu'ici, ne puisse plus être envisagé. Paul Gauckler avait protesté contre ce vandalisme ; il n'a pas été écouté.

Lorsqu'il eut quitté la direction des Antiquités de la Régence, en 1905, il fut chargé de dresser l'*Inventaire des mosaïques romaines de l'Afrique proconsulaire*. Il était, en effet, désigné pour fournir au *Corpus* des mosaïques romaines une part de collaboration des plus importantes. Pendant ses séjours d'hiver à Rome, il fit une découverte sensationnelle. Il trouva, en même temps, sur le Janicule, le *lucus* de la nymphe Furrina et les ruines d'un sanctuaire syrien, plusieurs fois reconstruit, consacré aux divinités syriennes. Il poursuivit ses recherches avec le concours de deux jeunes Suisses de ses amis, MM. G. Nicole et Gaston Darier, puis aux frais de la Société immobilière du Janicule. Finalement l'administration des *scavi* évinça tout le monde et, depuis, ses savants officiels affectent, dans leurs publications, d'ignorer ce qu'ils doivent à leurs collègues étrangers. La *Revue* (t. LVIII (1908), p. 306-309 et t. LXI (1910), p. 133-135) a signalé le profit de ces découvertes pour l'histoire des religions et Paul Gauckler avait promis de revenir ici même sur quelques points des plus intéressants. La santé

et le temps lui ont manqué. M. Georges Perrot qui a retracé sur la tombe, en termes élevés et émus, la carrière du regretté savant, a terminé en disant combien il était douloureux de constater que dans cette courte vie, où le travail a tenu tant de place, il soit entré si peu de bonheur.

R. D.

Joseph Delaville Le Roulx, mort le 4 novembre dernier, avait dès ses débuts dans la vie scientifique, consacré son labeur à l'étude de l'Orient latin au Moyen âge et en particulier des ordres militaires. Sa thèse française de doctorat ès-lettres avait pour sujet les expéditions conduites en Orient par le maréchal de Boucicaut de 1396 à 1408 (*La France en Orient au xve siècle*, 1885). Sa thèse latine (*De prima origine Hospitalariorum Hierosolymitanorum*) n'inaugurait pas, comme on l'a dit, la série de ses travaux sur les moines-chevaliers de Terre Sainte : dès 1883 il avait fait paraître des recherches sur *Les archives, les bibliothèques et le Trésor de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem à Malte*. Il avait, à peine sorti de l'École des Chartes, commencé à recueillir les chartes des chevaliers de l'ordre de l'Hôpital conservées soit à Malte, soit dans les divers dépôts d'archives de l'Europe. De 1894 à 1906 il donna les 4 vol. in-fol. du *Cartulaire général des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem* (1180-1310), qui avec son complément, *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre* (Paris, 1904) où sont étudiées les origines, l'organisation et l'administration de l'ordre, constitue l'œuvre maîtresse de sa vie scientifique. Il fut l'un des directeurs de la *Revue de l'Orient latin* et plusieurs des articles qu'il y publia ont été recueillis dans des *Mélanges sur l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem* (1910). La mort l'a surpris au moment où il achevait un livre sur les *Hospitaliers de Rhodes* qui ajoutera encore une unité précieuse à cette imposante série de travaux.

E. C. Hegeler, mort récemment à La Salle (Illinois) avait fondé en 1887 *The Open Court*, le journal d'histoire des religions et des philosophies que connaissent bien nos lecteurs et qui a fait si souvent d'utile vulgarisation. En 1890 M. E. C. H. fondait *The Monist* plus spécialement consacré aux études philosophiques et que dirige aujourd'hui le Dr P. Carus avec l'activité que l'on sait. Comme toutes les publications de *The Open Court Publishing C^o* dont M. E. C. H. était le président, ces deux revues avaient pour objet de poursuivre la « justification scientifique des croyances morales et religieuses » et un unitarisme de bonne volonté dont le Congrès de Chicago en 1893 a été la plus curieuse manifestation.

P. A.

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 14 janvier 1912 à 2 h. 1/2. — M. *A. Moret*, Conservateur adjoint au Musée Guimet : Le roi dans l'Égypte primitive. — *Projections*.

Dimanche 21 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Paul Monceaux*, Professeur au Col-

lège de France : Une jacquerie religieuse au IVe siècle. Episode de l'histoire du Donatisme.

Jeudi 26 janvier à 2 h. 1/2. — M *Goloubew* : Peintures bouddhiques aux Indes. — *Projections.*

Dimanche 28 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Rodocanachi*, Directeur de la *Nouvelle Revue* : Rome et la légende. — *Projections.*

Dimanche 4 février à 2 h. 1/2. — M. *R. Cagnat*, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France : Comment les Romains se rendirent maîtres de toute l'Afrique du Nord.

Dimanche 11 février à 2 h. 1/2. — M. *A. Foucher*, Professeur à la Faculté des Lettres : Le type indo-grec du Bouddha. — *Projections.*

Dimanche 16 février à 2 h. 1/2. — M. R. *Pichon*, Professeur au Lycée Henri IV : Le rôle religieux des femmes dans l'ancienne Rome.

Dimanche 25 février à 2 h 1/2. — M. A. *Van Gennep*, Directeur de la *Revue d'ethnographie* : Survivances égéennes et chypriotes dans l'Afrique du Nord berbère. — *Projections.*

Dimanche 3 mars à 2 h. 1/2. — M. *René Dussaud*, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions* : Les crimes d'Athalie. Histoire et légende.

Dimanche 10 mars à 2 h. 1/2. — M. *Salomon Reinach*, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain : Samson, le héros biblique.

Dimanche 17 mars à 2 h. 1/2 : M. *Homolle*, Membre de l'Institut : Reconstitution des sanctuaires antiques. — *Projections.*

Dimanche 24 mars à 2 h. 1/2. — M. *Ph. Berger*, Membre de l'Institut : Le *Corpus inscriptionum semiticarum.* — *Projections.*

Dimanche 31 mars à 2 h. 1/2. — M. *De Milloué*, Conservateur du Musée Guimet : Yoshitsouné, le héros légendaire du Japon. — *Projections.*

Les Conférences de M. Franz Cumont et l'histoire des religions en Amérique. — Notre savant collaborateur est rentré d'Amérique après avoir donné six conférences sur *l'Astrologie et la religion* dans chacun des établissements suivants : Lowell Institute de Boston, universités de New-York (Columbia), Philadelphie, Baltimore, Chicago, etc., partie à Madison (University of Wisconsin), Ann Arbor (University of Michigan) et dans deux séminaires de théologie (Hartford et Meadville). Voici les titres de ces six leçons qui vont paraître chez Putnam : 1. Les Chaldéens ; 2. Babylone et Grèce ; 3. Diffusion de l'Astrologie en Occident ; 4. Théologie astrale ; 5. Mysticisme astral : morale et culte ; 6. Doctrine astrale de la vie future.

Partout, l'accueil le plus chaleureux a récompensé de ses peines le distingué professeur, attestant ainsi non seulement l'autorité que lui ont conférée ses travaux en la matière, mais encore l'intérêt qu'on porte en Amérique à l'histoire des religions. Cet intérêt grandit rapidement ou plutôt, comme nous l'expliquait à son retour M. Franz Cumont, il se transforme. Dans ces universités dont beaucoup ont commencé par être des écoles de théologie, l'exégèse

biblique a toujours été en honneur et elle a conduit naturellement à l'étude des cultes orientaux. Ainsi, à Chicago, il y a un département des langues sémitiques où n'enseignent pas moins de sept professeurs : les religions de la Babylonie, de la Syrie et de l'Égypte rentrent dans leur champ d'études. D'autre part, les recherches ethnographiques sur les tribus indiennes ont conduit à noter leurs croyances et, par cette voie encore, les Américains ont été amenés à un exposé et à une comparaison scientifiques des notions et des coutumes religieuses. A cet égard l'université de Pennsylvanie (Philadelphie) est une des mieux organisées. M. Morris Jastrow Jr., qui préside la section de l'histoire des religions, en donne le programme dans une petite brochure (Philadelphie, 1911) qui contient un très court mais substantiel exposé du développement de l'enseignement historique des religions en Europe et aux États-Unis. La Hollande débute, en 1876, en créant une chaire d'histoire des religions dans chacune de ses quatre universités. Puis vient la France avec la chaire du Collège de France qu'inaugure Albert Réville (1880), la section religieuse de l'École des Hautes Études (1886) où enseignent aujourd'hui 22 maîtres sans compter une dizaine de cours de la section philologique qui ont pour objet la littérature religieuse, comme d'ailleurs quelques cours de la Sorbonne et du Collège de France. « It will be seen, conclut M. Jastrow, from this survey, that Paris is well maintaining her claim to be a center of activity for the young science ; and sets an example in this respect, that is calculated to arouse both admiration and envy. » Le savant américain n'a garde d'oublier le Musée Guimet et son fondateur « an earnest and enthusiastic patron of the historical study of religions ». Au moment où écrivait le savant américain, il n'avait pas connaissance des nouvelles fondations d'histoire des religions aux universités d'Aix-Marseille (G. Foucart), de Montpellier (Babut) et de Lille (Nicolardot). Ajoutons qu'il faut compter notre excellent collaborateur M. A. Van Gennep parmi les savants français.

En Angleterre le mouvement remonte à Max Müller dont le souvenir restera attaché au monument que constituent les *Sacred Books of the East*. Les *Hibbert*, *Gifford* et *Burnett fondations* jouent un rôle très important : mais ce n'est que tout récemment que L. R. Farnell a été chargé à Oxford d'un cours permanent sur les religions comparées. En Allemagne, c'est en 1910 seulement que Edward Lehmann (de Copenhague) a été appelé à la première chaire d'Histoire des religions. Mais il est inutile d'insister sur le travail accompli au delà du Rhin dans chacune des branches de cette science. En Belgique, le comte Goblet d'Alviella et Franz Cumont, en Suède (Upsal) Nathan Söderblom représentent brillamment la science comparée des religions.

En Amérique, le Prof. Charles C. Everett, d'Harvard, traita le premier de Philosophie de la religion et d'histoire comparée, si bien qu'Harvard revendique fièrement d'avoir été la première université au monde — first in the Worl — à posséder au XIXe siècle un cours d'histoire des religions. La question est litigieuse. M. Jastrow attribue à la Cornell University (Ithaca) la fondation (1890)

du premier cours officiel de l'histoire des religions. Puis ce furent Chicago (1894), Harvard (1904), etc.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. A. Erman a repris (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1911, p. 916-950) l'étude d'un texte important, mais très difficile, dont M. Breasted avait été le premier à saisir le sens. Il s'agit d'une inscription égyptienne, provenant de Memphis et conservée actuellement au British Museum, qui offre un exposé de théologie tendancieuse destinée à prouver le rôle éminent du dieu de Memphis. Ce fut sous Schabaka (vers 720 avant notre ère) qu'on reproduisit sur un bloc de basalte pour le perpétuer ce texte très ancien. M. Erman s'accorde avec M. Maspero pour y reconnaître un essai d'introduire Ptah dans la légende d'Osiris; mais le savant allemand y voit de plus l'intention de faire apparaître Ptah comme créateur et maître du monde : tous les autres dieux, y compris Atoum, seraient simplement des formes ou des créations de Ptah. Ainsi, au commencement, Ptah seul existe, conçu sous la forme des eaux primordiales, Noun. De ce Ptah sortent huit autres Ptah qui deviennent les sources du monde. Deux d'entre elles, représentant la forme mâle et la forme féminine des eaux primitives, se changent en parents d'Atoum qui, de lui-même, crée Schou et Tefnet, les ancêtres des couples divins habituels.

L'intérêt tout particulier de ce texte, comme l'observe M. Erman, est de montrer que, dès le troisième millénaire avant notre ère, la religion égyptienne était devenue le champ clos de libres spéculations. Déjà la légende de la création d'Atoum et la légende d'Osiris sont partout admises, que l'on spécule sur elles pour faire émerger de l'abondant panthéon égyptien, un être unique qui crée et agit sous des formes et des noms variés. De telles idées ne se sont pas fait jour seulement à Memphis; on en saisit des traces ailleurs, par exemple dans tel rituel d'Amon où les dieux sont considérés comme les doigts d'Amon. Dès une époque très ancienne, elles ont donc eu une importance considérable à côté des croyances populaires et des pratiques du culte.

Si l'interprétation d'Erman est juste, elle aura des conséquences lointaines. Après n'avoir vu dans les religions que le produit des spéculations philosophiques, une réaction très vive s'est produite qui, dans certaines écoles a certainement dépassé le but. La découverte d'Erman peut aider à remettre les choses au point.

— Nos lecteurs liront certainement avec intérêt la traduction, due à M. Ad. J.-Reinach (*Revue des Études grecques*, 1911, p. 332) de l'hymne découvert à Palaikastro (Crète) dans les ruines du temple de Zeus Dictaios. La localisation

du Dicté dans la partie orientale de l'île, que M. Toutain a établie dans le précédent numéro de la *Revue*, donne à ce texte une précision nouvelle.

« Iô, Kouros Suprême, salut, Kronios, maître tout-puissant des eaux, toi qui t'avances à la tête des dieux ! Sur le Dikté, pour l'année, va et réjouis-toi de la danse et du concert que nous te donnons avec des harpes mêlées aux flûtes et quand nous chantons debout autour de l'autel bien construit.

« Iô, etc... Car c'est là, enfant immortel, que les nourriciers aux grands boucliers, te prenant des mains de Rhéa, te cachèrent en frappant de leurs pieds en cadence.

« Iô, etc... Les Saisons commencèrent à donner leurs fruits chaque année et la Justice à régner chez les mortels, et les bêtes sauvages même, elle les persuada, la Paix bienheureuse !

« Iô, etc... Pour nous aussi, bondis ! bondis pour que nos couches soient fécondes et féconds nos troupeaux ! Pour les germes de nos fruits, bondis, et pour les vents bienfaisants !

« Iô, etc... Bondis encore pour nos villes et pour nos nefs qui bravent l'abîme ! Bondis pour les jeunes citoyens et bondis pour la glorieuse Thémis. »

— M. J. Rendel Harris vient de donner, plus rapidement qu'il n'y comptait, la seconde édition revue et augmentée des Odes de Salomon (*The Odes and Psalms of Salomon*, Cambridge, University Press, 1911). On y trouvera le facsimile d'une page de l'unique manuscrit utilisé, une bibliographie déjà abondante de la question et une discussion des diverses théories que nos lecteurs connaissent par le remarquable et lucide exposé de notre éminent collaborateur, M. Salomon Reinach (*RHR*, t. LXII, p. 279). Rarement texte touchant aux origines chrétiennes n'aura donné lieu à des interprétations aussi divergentes. S'attachant plus particulièrement à la théorie de M. Harnack, qui croit à une œuvre juive interpolée, et à celle de M. Bernard qui conclut à une œuvre chrétienne d'environ 150 ap. J.-C., M. Harris maintient l'origine judéo-chrétienne et, comme date de composition, la fin du premier siècle.

— M. Auguste Audollent a publié dans le fasc. III du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Letouzey, 1911) un important travail intitulé *Afrique*. L'auteur y résume l'histoire du christianisme dans toute la région africaine à l'ouest de la Cyrénaïque, depuis environ 180 jusqu'à la conquête arabe, au milieu du VIIe siècle. Un tableau des conciles africains depuis le commencement du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales, une carte de l'Afrique chrétienne notant la plupart des localités citées, une abondante bibliographie rangée chronologiquement, rendront de grands services à tous ceux que leurs études portent sur ce terrain.

R. D.

— Nous avons reçu un gros volume de M. Eugène Caillot sur l'*Histoire de la Polynésie orientale* (Paris, Leroux, 1 vol. in-8 de 606 pages). Cet ouvrage, d'ailleurs bien fait au point de vue descriptif et historique (toutes réserves faites quant à certaines étymologies plus qu'hasardées), ne renferme sur l'histoire des anciennes croyances polynésiennes que des renseignement déjà publiés ; notamment, avec plus de méthode par Albert Réville, dans le second volume des *Religions des peuples non civilisés*. Ajoutons néanmoins qu'il offre des aperçus intéressants et nouveaux sur les épisodes de la conversion des indigènes au christianisme et en particulier sur les luttes d'influence entre les missionnaires catholiques et protestants dans cette partie du monde.

— M. Charles Byse, pasteur à Lausanne vient de réunir en un volume, sous le titre de *Swedenborg sa biographie. Le Savant ; le Philosophe ; le Révélateur* (Paris. Fischbacher 1911), les conférences récentes où il fait bien ressortir les deux faces si étrangement juxtaposées ou plutôt superposées du caractère de l'illustre Suédois — d'une part l'homme pratique, le philosophe rationnel, le mathématicien et le biologiste qui, par ses travaux et ses découvertes dans les sciences exactes et naturelles, fut l'émule des Linné, des Berzelius, des Leibnitz, et le prophète, le visionnaire, le mystagogue qui passa les vingt-six dernières années de sa vie à décrire les arcanes du ciel et de l'enfer avec moins d'art sans doute, mais avec plus de conviction que l'auteur de la *Divine Comédie*. La secte des Swedenborgiens fondée après sa mort est encore assez nombreuse dans les pays anglo-saxons, et l'Académie royale de Stockholm a récemment décidé d'imprimer ses manuscrits inédits.

G. d'A.

— Le tome XLI du *Journal of the Royal Anthropological Institute* (janvier-juin 1911) fait peut-être une place plus grande que de coutume à l'anthropologie physique. Mais l'historien des religions trouvera beaucoup de données intéressantes dans les articles du capitaine Barrett sur les Wa-Giriama, Bantous de l'Afrique orientale anglaise, de M. Hill Tout sur les Salish de l'intérieur (Colombie britannique) et de M. Heard sur les croyances et le culte des Yezidis.

— Nos lecteurs connaissent sans doute l'*Institut de Sociologie*, fondé à Bruxelles par M. Ernest Solvay et dirigé par M. Waxweiler. L'Institut publie un *Bulletin mensuel* qui contient, à côté d'une chronique bibliographique, des contributions à la science à propos d'ouvrages récents. L'histoire des religions n'est pas oubliée. C'est ainsi que dans le numéro de mai 1911, que nous avons sous les yeux, figurent deux articles de MM. Krelinger et Ivanitzky, relatifs tous deux aux croyances sur l'au-delà. — Ce *Bulletin* est dès à présent un précieux organe d'information et de coordination scientifiques. Mais il gagnerait beaucoup à être rédigé dans une langue plus intelligible et à ne pas cultiver systématiquement le néologisme. Que les sociologues bruxellois prennent garde de

ne pas donner trop beau jeu aux adversaires de la sociologie, qui ne voient en elle qu'une nouvelle scolastique !

R. H.

— M. P. Saintyves a donné dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (janvier 1912) une de ces *anatomies* de légendes où il excelle. Cette fois c'est *le miracle de l'apparition des eaux* hors des tombes des saints, qu'il prend dans un document tout à fait contemporain (Perpignan, 1910) et suit dans ses relations avec les liturgies païennes et chrétiennes. Il y emploie son érudition surprenante de variété et toute sa verve habituelle. Il montre d'abord un premier groupe d'analogues chrétiens : sarcophage de Liano, de saint Désiré etc. où il voit la copie rituelle d'une cérémonie qui se pratiquait jadis soit dans le cimetière Pontien, soit à la basilique de Saint-Pierre ès Liens ; puis un second groupe : citerne de Saint-Georges, fontaine de Saint-Marc, où le miracle est une survivance des Vinalia et des Robigalia (groupe des litanies d'avril) ; un troisième groupe moins fourni correspond aux litanies chrétiennes de fin juillet et a d'évidentes relations avec les Neptunalia et les Furinalia. Le miracle de l'apparition des eaux est aussi en rapports avec les rites baptismaux de Noël, de l'Épiphanie, de Pâques : « Notre miracle, tour à tour associé à des rites producteurs de la pluie et de la fécondité, à des rites oraculaires ou à des rites de purification, se retrouve sous ces différentes formes, aux mêmes dates saisonnières... Le miracle n'est ici qu'une exégèse frauduleuse de rites très anciens. » M. S. suit aussi le rite dans son utilisation comme moyen divinatoire et comme ordalie, surtout dans le paganisme gréco-asiatique.

— L'étude de M. Vassili Rozanov sur l'*Eglise Russe* (Paris, Jouve, 1912, 8°, 42 p.) que nous présentent en une tradition colorée MM. Denis Roche et Limont Saint-Jean n'est pas précisément de l'histoire impassible. C'est un véhément réquisitoire contre l' « Esprit d'immobilité » — pour parler comme le *Santo* de Fogazzaro — dans l'Église orthodoxe. Pendant de longs siècles, la Russie a eu pour principal souci historique de s'identifier à Byzance, et la forme a influé sur l'esprit. La Russie s'est « mortifiée » avec une étrange constance. La foi russe rappelle ces derniers chapitres de l'Évangile où le Christ vit « après sa mort et son ensevelissement ». M. Rozanov a décrit, en de belles pages désolées, cette âme de son pays qui ne vit pleinement que dans la mélancolie et les minutieuses funérailles, l'âme de ce clergé qui pratique « un ascétisme sans nerfs », sa théologie d'où est effacé tout trait humain, terrestre, propre à la vie... Nous ne pouvons suivre l'auteur dans sa critique, d'un vif intérêt mais subjective au possible, des tendances actuelles de l'Église orthodoxe. Il conclut amèrement : « Vivantes et énergiques à l'heure qu'il est sont seules les sectes qui, précisément, se sont fait un problème du mouvement. Mais ce à quoi elles tendent toutes est, en réalité, enfermé dans la moelle d'un organisme déjà mort » (p. 31).

P. A.

— Les *Etudes françaises* présentées au Congrès international de christianisme libéral et de progrès religieux qui s'est tenu à Berlin du 5 au 10 août 1910 ont été réunies en un élégant fascicule publié chez Schöneberg à Berlin et chez Fischbacher à Paris. Nous ne pouvons guère donner ici que la table des matières de ce petit livre, ces mémoires portant exclusivement sur des questions de philosophie religieuse dont l'appréciation n'est pas du ressort de cette Revue. Nos lecteurs retrouverons parmi les auteurs plusieurs noms connus et aimés d'eux : J. E. Roberty, *La Charité* ; W. Monod, *L'Harmonie de l'Esprit moderne et de l'Evangile* ; G. Bonet-Maury, *La dette du Protestantisme français envers la piété et la théologie de l'Allemagne* ; Hyacinthe Loyson, *L'alliance des Religions* ; P. Sabatier, *Les relations sympathiques entre Protestants et Catholiques* ; E. Montet, *Le Christianisme libéral dans ses relations avec l'Islam* ; P. H. Loyson : *Union des Libres-penseurs et des Libres-croyants* , E. Gounelle, *Les expériences chrétiennes et l'action sociale*; Th. Ruyssen, *Les facteurs spirituels du rapprochement international.*

— Le R. P. Ubald d'Alençon qui a publié déjà tant de textes précieux pour l'histoire franciscaine vient de faire paraître à la librairie Alphonse Picard, à Paris, un recueil de *Miniatures et documents artistiques du Moyen Age relatifs à sainte Colette de Corbie*, la grande réformatrice des Frères Mineurs et des Clarisses (un vol.-8° de IX pages et 36 planches). Précédemment le R. P. Ubald avait donné, à la même librairie, les *Vies de Sainte Colette de Corbie* (un vol. 8° de LIV-306 p.) écrites par Pierre de Vaux, confesseur de sainte Colette et par sœur Perrine de la Roche et de Beaume, compagne de la sainte. Ces biographies et l'introduction de ce livre seront utiles à qui désormais voudra traiter de la réforme catholique au temps des conciles de Constance et de Bâle.

— La « World Missionary Conference » d'Edimbourg (1910) avait élu un comité permanent chargé de continuer son œuvre par les moyens les plus pratiques. C'est ce Comité qui publie à partir de janvier 1912 *The International Review of Missions* (H. Frowde, Edimbourg, Oxford, Londres, New-York, Toronto, Melbourne) dont nous recevons le premier numéro. Ce périodique est sans doute le plus important qui ait été jusqu'à ce jour consacré par une église ou un groupe d'églises au développement de son activité missionnaire. On ne pourra s'occuper de recherches sur les religions des non civilisés sans consulter la bibliographie remarquablement classée qui doit être jointe à chacun des numéros. — Les articles de fond — ceux du moins qui ne traitent pas exclusivement des modes de conversion à employer ou de la préparation des missionnaires — renferment d'utiles relevés de renseignements sur l'état religieux des pays vers lesquels se dirige l'effort des évangélisateurs.

P. A.

IVᵉ Congrès international d'histoire des religions, à Leyde, en septembre 1912. — Du programme que nous adresse le Comité d'organisation du Congrès de Leyde nous extrayons les renseignements suivants qui nous paraissent de nature à intéresser nos lecteurs :

Le Congrès se tiendra du 9 au 13 septembre 1912. Les séances auront lieu dans les salles de l'Université.

On prévoit les sections suivantes : 1. Religions des peuples sauvages et Questions générales. 2. Chinois et Japonais. 3. L'Egypte. 4. Les Sémites. 5. L'Islâm. 6. L'Inde et l'Iran. 7. Grecs et Romains. 8. Germains, Celtes et Slaves. 9. Malais et Polynésiens. 10. Le Christianisme.

La cotisation est fixée à 25 francs (20 marcs, 25 cour. autr., 10 roubles, 1 livre sterling, 5 doll., 18 cour. suéd., 12 florins). Les membres pourront se procurer une carte d'entrée pour leurs dames au prix de 12 francs 50.

Moyennant cette cotisation on aura le droit d'assister aux séances, de prendre part aux fêtes et excursions gratuites et on recevra les actes du Congrès.

La cotisation peut être envoyée à M. W. J. P. Suringar, 39 Rapenburg, Trésorier du Congrès.

Ainsi que les Congrès précédents, celui-ci sera exclusivement scientifique et sera consacré à des recherches purement historiques sur les religions. Toute discussion concernant des questions de foi sera interdite.

Les communications ne devront pas prendre plus de vingt minutes. Le comité d'organisation prendra garde à ce que la limite ne soit pas dépassée et invite par avance les orateurs à bien vouloir se conformer à cette mesure.

Vu le temps limité, le bureau du Congrès se réserve de décider quelles communications seront faites oralement. Les orateurs s'engagent à remettre au bureau un résumé succint de leur communication, fait en vue de l'impression.

Seront considérées comme langues officielles du Congrès le français, l'allemand, l'anglais et l'italien.

Ceux qui désirent faire une communication sont priés d'en informer le Bureau du Congrès (71 Plantsoen, Leiden) le plus tôt possible.

Hôtels à Leiden : Hôtel du Lion d'or, Hôtel Levedag, Hôtel Place Royale, Hôtel du Commerce, Hôtel Rijnland.

Pour des renseignements concernant le logement, s'adresser au Bureau du Congrès.

Le Gérant : Ernest Leroux.

MYTHOLOGIE AUSTRALIENNE DU RHOMBE

Tout le monde connaît ces objets caractéristiques qu'on désigne généralement, en ethnographie, par le nom anglais de *bull-roarers* ou par le nom grec de *rhomboi* ou par le nom australien (plus proprement *arunta*) de *churinga*[1].

Ce sont des objets qui ont une diffusion presque universelle et une valeur religieuse des plus remarquables[2].

Dans les pages qui vont suivre, j'espère pouvoir montrer de quelle façon et dans quelle mesure les croyances australiennes ayant trait au rhombe nous permettent de suivre et de comprendre le procédé mental d'où dérivent les mythes.

En considérant de près les données des croyances australiennes, nous pouvons, à mon avis, pénétrer très profondément la pensée primitive. Le trait caractéristique de la pensée primitive est de s'exprimer en premier lieu par les formes de l'activité imaginative. Ce procédé imaginatif ou fantastique est, pour ainsi dire, le procédé normal de la connaissance pour la pensée primitive, qui opère par intuitions plutôt que par idées ou concepts. Or, c'est justement de ces représentations imaginatives du réel (intuitions) que prennent origine les mythes : la mythogénèse est une fonction de la connaissance intuitive.

1) *Churinga* (employé au féminin sous la forme *tjurunga* par Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australia* (*Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt-am-Main*, II, (1908), p. 78) est un mot du langage *arunta* (= *aranda*) pour désigner le *bull-roarer*. Le nom du *bull-roarer* en Australie varie d'une tribu à l'autre. Cependant on emploie usuellement *churinga* pour désigner les *bull-roarers* d'une tribu quelconque : A. van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie* (Introduct.), p. LXVIII; Klaatsch, *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906, p. 793.

2) R. Pettazzoni, *Un rombo australiano*, *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, XLI, 1911, p. 257 et suiv.

L'aperception personnificative (*belebende, personnifizierende Apperception*), qui est, selon M. W. Wundt[1] l'élément mythogénétique essentiel et primordial, n'est au fond autre chose que la représentation fantastique du réel.

C'est pourquoi le mythe est, par son essence même, une connaissance immédiate du réel : c'est la réalité même directement conçue : rien de moins que de la spéculation ou du symbole, rien de moins que des problèmes à poser et à résoudre, que des mystères à sonder ou à cacher.

« Là dessus s'appuie — s'il m'est permis de rappeler ce que j'écrivais autrefois[2] — la nécessité scientifique d'un criticisme radical vis-à-vis de toute théorie mythologique à *tendance interprétative*, depuis les allégorismes aux nuances variées — physique des Stoïciens, historique d'Evhémère, politique d'Aristote et de Bacon, biblique des Pères de l'Église — jusqu'au symbolisme de Creuzer, et, en partie du moins, au météorologisme d'Adalbert Kuhn et de Max Müller ».

De là même — voudrais-je ajouter aujourd'hui, — résulte la plus forte, peut-être, des objections contre ce rationalisme auquel paraît se rattacher la théorie des animistes depuis Tylor. Cette théorie voit dans l'animisme une espèce de philosophie rudimentaire, une application (erronée) du principe de causalité, et arrive jusqu'à concevoir les *esprits* comme autant de causes personnifiées. Or, les représentations animistes ne sont qu'un produit de ce même procédé mental qui donne aussi naissance aux mythes naturistes : un procédé qui n'est assurément pas celui des opérations logiques. On a souvent constaté le manque de logique dans la pensée des primitifs. Tout récemment on a forgé le mot *prélogisme* pour désigner une des caractéristiques essentielles de la mentalité des sociétés inférieures[3]. Mais le *prélogisme* de M. Lévy-

1) *Mythus und Religion* (*Völkerpsychologie*, IV, 1), Leipzig, 1910, p. 64 suiv.
2) *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, XXXVII, 1909, p. 188.
3) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, p. 78 et suiv.

Bruhl a une valeur tout-à-fait sociologique, en tant qu'il considère presque exclusivement ces opérations de la pensée sociale que sont les représentations collectives. De même que ce *prélogisme* n'implique pas l'existence d'une phase mentale antérieure à la phase logique, de même il n'exclut pas entièrement les opérations logiques proprement dites, tout en les reléguant dans la sphère des représentations individuelles[1].

Or, dans ces mêmes représentations individuelles on pourrait trouver déjà, à mon avis, le prélogisme : en tant qu'elles sont des représentations imaginatives, et par conséquent pas logiques : ou tout simplement, en tant qu'elles sont des représentations, non des concepts ; des mythes, non des raisonnements. Or les mythes ne sont, comme nous le disions tout-à-l'heure, que des produits de l'activité imaginative. Sans doute l'existence d'une humanité (ou : *préhumanité* ?) prélogique, dans le sens chronologique, échappe absolument à notre expérience. D'autre part, les mythes prennent naissance à toutes les époques et même chez les sociétés les plus avancées intellectuellement. Quel que soit le milieu d'où ils sortent, les mythes n'appartiennent pas à l'ordre des formations logiques, mais bien à celui des formations fantastiques, — ou, comme d'autres diraient, *esthétiques*.

***

Il y avait une fois — ainsi narre une fable exotérique des Loritja (Australie Centrale)[2], — une foule de petits hommes qui demeuraient dans un endroit nommé « tas-de-pierres ». Ils s'appelaient *Apuju*, et avaient des femmes nommées *Melbati* et des enfants nommés *Inankiri*. « Apuju »

1) Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 79.

2) C. Strehlow-M. von Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australia*, II (Frankfurt a. M. 1908), p. 49 et suiv. Pour le caractère exotérique de ce conte, et de ceux qui vont suivre, voir Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I (1907), p. 101 (en note).

signifie « les ronflants ». « Apuju » est, en effet, le nom du rhombe qu'on fait voir aux novices après la circoncision. Donc les *Apuju* sont les rhombes : en d'autres termes, les rhombes sont *conçus mythiquement* comme une foule de petits hommes *Apuju*.

Une autre fable des Loritja[1] rapporte qu'il y avait une autre foule de petits hommes nommés *Maiutu*, qui demeuraient dans un lieu appelé « excréments-des-Maiutu », et qui accomplirent plusieurs entreprises semblables à celles des Apuju. Les femmes des Maiutu s'appelaient, elles aussi, Melbati, et leurs fils Inankiri. On peut dire, en somme, que :

Maiutu = Apuju = le rhombe.

En effet, Maiutu veut dire « les courts » et, de même, Melbati signifie « aux bras courts ». Les chefs de ce peuple des Maiutu se coupèrent la jambe droite, se la chargèrent sur l'épaule et la portèrent ainsi pendant leurs voyages.

Dans tout cela il n'y a qu'une représentation mythique, une façon de concevoir mythiquement un objet *monocrure* par excellence, comme est le rhombe. En effet, ce sont ces Maiutu qui, selon la croyance des femmes, viennent transformer les enfants en hommes (initiés) : un des Maiutu coupe la tête de l'enfant, et puis la lui applique de nouveau sur le cou, après quoi l'enfant n'est plus ce qu'il était auparavant : il est désormais un homme. Ensuite, l'enfant blesse à mort le Maiutu, et, quand il est mort, le transporte jusqu'à une grotte, et là le cache sous un tas de pierres[2]. Après quoi, toujours suivant la fable, le novice se rend auprès d'un autre Maiutu, qui a perdu une jambe. La jambe gît près de lui dans un état de putréfaction, couverte de vers : l'enfant charge le Maiutu sur ses épaules, le transporte loin de là, et

1) Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, II, p. 48.

2) Très probablement il faut voir ici une allusion à la déposition des rhombes dans le dépôt secret commun. De même les Apuju de la fable citée plus haut, finissent par s'enfoncer sous terre dans une grotte. Un des lieux secrets qui servent pour y déposer les rhombes sacrés de la tribu est figuré dans l'ouvrage de MM. Strehlow et Leonhardi, II, p. 51 (un autre, *ibid.*, p. 75).

enfin l'aide à se recoller la jambe en place. Voilà peut-être une autre représentation du rhombe, qui est naturellement (qu'on me passe le mot) *monocrure*.

Peut-être, aussi, dans le fait que ces Maiutu nous sont décrits comme ornés de colliers et de ceintures faites de serpents faut-il voir une allusion aux dessins qui sont gravés d'ordinaire sur les faces du rhombe [1].

D'ailleurs, le nom *Inankiri* (en *loritja*), qui désigne les fils des Maiutu (ainsi que les fils des Apuju), est le même que *nankara* (en *arunta*); *nankara* étant le nom *arunta* du rhombe qu'on montre au novice lors de son initiation (justement ce qu'on fait avec l'*apuju* chez les Loritja), et qui représente son aïeul totémique maternel [2].

En effet, les Arunta ont une fable tout à fait semblable à celles des Loritja, ayant pour sujet une foule de petits hommes, appelés *Twanjiraka*. Ces petits hommes, qui demeuraient dans un endroit appelé *Rubuntja*, se coupèrent la jambe droite avec leur couteau de pierre, après quoi ils se mirent en route avec une seule jambe, portant l'autre sur l'épaule, jusqu'à ce qu'ils se l'attachèrent de nouveau. Or *twanjiraka* veut dire réellement, à ce qu'il semble, « aux pieds courts »; pas de doute, alors, que *ar.* twanjiraka $=$ *lor.* maiutu $=$ *lor.* apuju $=$ le rhombe. Voilà un autre exemple d'une pluralité de rhombes, qui est conçue comme une pluralité de petits hommes *monocrures*.

Mais, contrairement à ce qu'on narre chez les Loritja, il y a, dans la fable *arunta*, à côté des *twanjirakas* un *Twanjiraka* [3], à côté de la pluralité le singulier qui, pour ainsi dire, la représente. Ce remplacement du grand nombre par un seul, cet individu qui entre à la place de l'espèce, c'est un phénomène des plus fréquents dans la pensée mythique.

1) Voir les *churinga* chez Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I, pl. 1, sqq.; II, fig. 1, sqq., p. 80 sqq.; et chez Spencer-Gillen, *The native tribes of Central Australia*, p. 128 sqq.

2) Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, II, p. 80 sq.

3) *Ibidem*.

Suivant certains mythologues c'est de ce phénomène que prend naissance la formation de plusieurs êtres divins, en vertu d'un procédé qui correspondrait à celui qui détermina la conception platonique des idées[1]. En particulier, c'est un phénomène qui a une valeur exceptionnelle pour l'Australie, pour ce qui touche au problème des êtres suprêmes.

De Twanjiraka (que Spencer et Gillen écrivent Twanjirika[2]) la fable rapporte[3] plusieurs traits qui ne laissent pas de doute sur sa nature, en tant qu'ils le caractérisent comme une expression mythique du rhombe. Il a une femme, Melbata, qui est aux Melbati des Apuju et des Maintu dans le même *rapport de singularité* que Twanjiraka aux multiples Twanjirakas. Il a des fils qui sont nommés *Nankara*; or, *nankara*, comme nous disions tout-à-l'heure[4], n'est que le nom du rhombe, qu'on fait voir aux novices dans le rite de la circoncision[5]. C'est dans cette occasion qu'on présente au novice, sitôt circoncis, un de ces rhombes, en lui disant : Voilà ce que tu dois appeler désormais Twanjiraka[6]. Mais les non-initiés croient que l'initiation des enfants est l'œuvre d'un être personnel appelé Twanjiraka, qui coupe la tête aux enfants, et ensuite, lorsqu'elle est en putréfaction et couverte de vers[7], la recolle de nouveau, en introduisant par là une vie nouvelle dans le novice. Twanjiraka est donc bien un rhombe, ou pour mieux dire, il est le rhombe personnifié. C'est sa voix que croient entendre de loin les enfants et les femmes : ils prennent alors la fuite pleins d'épouvante ; mais ce qu'ils entendent n'est que le bruit du rhombe, que les hommes, invisibles, font tournoyer.

1) Cp. Tylor, *La civilisation primitive*, II (trad. Barbier), p. 315 sqq., 320.
2) Spencer-Gillen, *The native tribes of Central Australia*, I, p. 246, n. 1.
3) Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda-und Loritja-Stämme*, I, p. 102.
4) Voir la page précédente.
5) Cp. W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, XL (1908), 894.
6) Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I, p. 102.
7) Cf. la jambe des Maintu dans le conte *loritja* cité ci-dessus.

* * *

Il faut voir, à présent, si l'on trouve chez d'autres tribus des croyances analogues, et de quelle nature sont les analogies.

Chez les Kaitish (au nord des Arunta), on appelle le ronflement du bull-roarer : *tumana*[1]. Or *Tumana* est dans les croyances fabuleuses des Kaitish, le nom de deux hommes qui dans l'époque mythique essayèrent, et enfin réussirent à faire siffler une quantité de rhombes. *Tumana* est aussi le nom d'un être qui enlève les enfants en les emportant dans la forêt, puis les ramène déjà initiés ; et dont les femmes n'entendent que la voix, qui est le bruit même du rhombe, c'est-à-dire du *tumana*. Encore une fois, c'est la même personnification du rhombe, la même façon de le concevoir comme un être en rapport avec l'initiation des enfants.

Non moins claire est une fable des Warramunga (au nord des Arunta). A l'époque mythique[2] vivait un homme qui s'appelait *Murtu-murtu* ; il accomplissait beaucoup de cérémonies et faisait un bruit étrange. Or, en langue *warramunga* le rhombe s'appelle précisément *murtu-murtu*. Les femmes des Warramunga croient, en effet, que le bruit du rhombe est la voix même d'un être Murtu-murtu. Il faut remarquer que le *murtu-murtu* personnifié, c'est-à-dire *Murtu-murtu*, est conçu comme un homme au corps rond comme une balle, à la tête glabre n'ayant qu'un toupet au sommet, et n'ayant aux pieds que des doigts et des talons : un trait qui rappelle les jambes des Maiutu et des Apuju. Il semble, en effet, que dans ces anomalies des membres inférieurs il y ait un motif favori de l'imagination mythique en tant qu'elle s'occupe des rhombes.

1) Spencer-Gillen, *The northern tribes*, p. 498, 420, 345, 347 ; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, n. 96, p. 150.

2) Spencer-Gillen, *op. cit.*, p. 434 sq., 500 ; A. van Gennep, *op. cit.*, n. 89, p. 149.

Or, la fable continue en narrant que deux chiens sauvages; ayant entendu le bruit que faisait Murtu-murtu avec sa bouche, bondirent sur lui en lui arrachant des morceaux de chair, qu'ils lancèrent ensuite dans toutes les directions. Ces morceaux en fendant les airs firent un bruit tout à fait semblable à celui du rhombe, c'est-à-dire, du *murtu-murtu*, et partout où il touchèrent terre naquirent des arbres. C'est avec le bois de ces arbres que les Warramunga fabriquent leurs rhombes, — comme s'il conservait en soi l'énergie sonore transmise et communiquée par la chair du Murtu-murtu.

Chez quelques tribus qui demeurent encore plus au nord, et que Spencer et Gillen ont étudiées sous le nom compréhensif de « tribus septentrionales de l'Australie centrale »[1], on trouve la croyance en un être invisible et redoutable, qui est le correspondant de Tumana et de Twanjiraka. C'est une figure qui appartient en propre à la croyance exotérique : c'est l'être qui opère, à ce que pensent les femmes, la transformation des enfants en initiés, et dont elles croient entendre la voix lorsqu'elles écoutent le beuglement du *bull-roarer*. Tel est *Katajalina* chez les Binbinga[2]: un être monstrueux qui avale l'enfant et puis le vomit initié.

Plus au sud des Arunta et des Loritja, les Urabunna (nation Dieri) ont une figure mythique tout à fait correspondante à celles dont il a été question ci-dessus. Les femmes Urabunna croient, en effet, en un être nommé *Witurna*, qui enlève les enfants dans la forêt, extrait de leur corps les entrailles, en met d'autres à la place, après quoi il ramène les enfants enfin initiés. C'est lui dont les femmes écoutent religieusement la voix mystérieuse qui n'est autre que le bruit du rhombe[3]: c'est pourquoi Witurna est réellement

1) *The northern tribes of Central Australia*, Londres, 1904.

2) Spencer-Gillen, *The northern tribes*, p. 366, 501. — Les Anula croient en trois esprits *Gnabaia*, dont deux sont mauvais, et l'autre bienfaisant : Spencer-Gillen, *ibid.*, p. 501 sq.

3) Spencer-Gillen, *The northern tribes*, p. 258, 498.

le rhombe personnifié, c'est-à-dire *exprimé mythiquement*.

Si nous abordons à présent les régions de l'est, nous y trouverons des croyances tout à fait semblables chez quelques-unes des tribus de la Nouvelle-Galles du sud, en particulier chez les Wiradjuri.

Les Wiradjuri, ainsi que les Kamilaroi, ainsi que les autres tribus du même territoire, vénèrent un être suprême qui s'appelle *Baiame*[1]. Or, voici une légende des Wiradjuri[2]. Baiame avait jadis un ministre, chargé par lui de l'initiation des enfants. Une fois, s'étant fâché avec lui, il l'anéantit, en ne laissant survivre que sa voix dans les arbres de la forêt. Ensuite, il apprit aux hommes à découper d'un arbre de petits morceaux de bois, et à en façonner des rhombes, et puis à les faire tournoyer au moyen d'une corde, en ayant soin de les cacher aux femmes. C'est cet instrument que les Wiradjuri emploient dans leurs cérémonies; en le faisant tournoyer, ils reproduisent donc la voix du ministre de Baiame, qui survit dans les arbres de la forêt.

Ce dernier trait rappelle tout de suite la légende des Warramunga au sujet de la chair de Murtu-murtu, que nous avons rapportée plus haut.

Mais ce qui est surtout remarquable c'est que le ministre de Baiame, cette figure qui montre une connexion si étroite avec les rites d'initiation, et dont l'identité avec le rhombe est si transparente, n'est autre, au fond, que *Daramulun*.

En effet, si Daramulun est lui-même l'être suprême chez d'autres tribus (Yuin, Ngarigo, Wolgal)[3], chez les Wiradjuri il n'est qu'un être subordonné à Baiame, un ministre de Baiame[4]. En d'autres termes, on peut affirmer que Daramulun aussi n'est, dans un certain sens, qu'une *expression mythique* du rhombe. C'est ce qui paraîtra clair d'après une

1) Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, p. 583 sqq.

2) R. H. Mathews, *The burbung of the Wiradthuri tribes*, in *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, p. 295 sq.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 494 sq.

4) Cfr. Howitt, *ibidem*.

série de faits qui vont nous permettre de suivre chez les tribus de l'est, ainsi que nous l'avons fait pour celles du centre et du nord, le même procédé mythogénétique, qui toujours fait du rhombe une personne humaine, une figure plus ou moins anthropomorphisée, dont on connaît les parents, et dont on narre les aventures.

Un indigène des Wiradjuri, se remémorant un jour les souvenirs lointains de son initiation, narra qu'on l'avait amené alors près de certains arbres, et qu'étant parvenu devant un tronc qui était creux, il avait aperçu dans le creux « *un tas de petits Daramuluns, les fils de Baiame* »[1]. Qu'est-ce donc que cette « nichée » de petits *daramuluns*, si ce n'est une variante de la représentation mythique des rhombes qui chez les Loritja et les Arunta s'exprime par l'image d'une foule de petits hommes?

Or, quelles sont l'étymologie et la signification de 'Daramulun'? L'étymologie donnée jadis par Ridley[2] et acceptée généralement par les ethnologues, fait dériver le mot de *dhurçu* « jambe » et *mulan* « d'un côté », c'est-à-dire « jambe d'un côté », ce qu'on traduit généralement par « boiteux », mais qui correspond peut-être plus proprement, à *monocrure*. Ne nous souvenons-nous pas des petits Apuju, Maiutu et Twanjiraka, qui voyagent avec une seule jambe, en portant l'autre sur l'épaule[3]?

A mon avis, nous nous trouvons en présence d'une concordance mythique des plus singulières : chez des tribus assez différentes et bien éloignées l'une de l'autre, le même objet est conçu mythiquement par la même image.

Ce qui prouve, d'ailleurs, la justesse de l'étymologie donnée de Daramulun, ce sont les représentations figurées de

1) Howitt, *op. cit.*, p. 407.

2) Ridley, *Kamilaroi and other australian languages*, Sidney, 1875; cp. E. B. Tylor, *Journal of the anthropological Institute*, XXI, 1892, p. 294; E. S. Hartland, *Folk-lore*, IX, 1898, p. 295; W. Schmidt, *Anthropos*, IV, 1909, p. 234.

3) Cette analogie a été remarquée aussi par M. v. Leonhardi, dans son introduction à l'œuvre de C. Strehlow, *Die Aranda- u. Loritja-Stämme*, II. Cfr. W. Schmidt, *Zeitschrift für Ethnol.*, XL (1908), 894 sq.

ce personnage. Naturellement, il faut laisser de côté les représentations [1] qui ont été observées, par exemple, chez les Yuin, parce que chez eux, ainsi que chez les Ngarigo, les Wolgal et d'autres tribus du sud-est, Daramulun a un tout autre caractère puisqu'il correspond à la figure de l'être suprême (Baiame, chez les Wiradjuri).

Cependant, les représentations de Daramulun se rencontrent aussi chez les mêmes Wiradjuri. Ce sont, comme chez les Yuin d'ailleurs, des figures ayant une valeur esotétérique, qu'il n'est pas permis de montrer aux non-initiés, et qu'on ne reproduit jamais hors des époques où ont lieu les cérémonies sacrées de l'initiation. Dans le *burbung* (c'est le nom *wiradjuri* de ces fêtes solennelles), on représente d'une façon tout à fait sommaire et le plus souvent conventionnelle plusieurs scènes ayant rapport à la vie de Daramulun [2]. Ce sont comme autant de *stations* où l'on danse des danses magiques et l'on chante des chansons magiques. Dans les autres fêtes figure aussi Daramulun. Or, il est toujours représenté *avec une seule jambe*, car « l'autre finit en pointe d'os très aiguë » [3].

D'ailleurs, l'identité ou, du moins, l'identification de Daramulun avec le rhombe se révèle de la façon la plus évidente puisqu'on trouve *daramulun* employé comme désignation (exotérique ?) du rhombe même. En effet, chez les Wiradjuri, à côté des noms ordinaires du rhombe, qui sont *mudthega* et *bobu*, on emploie aussi un mot tout spécial, qui est *dhuramoolan*, c'est-à-dire : *daramulun* [4]. Ce terme *daramulun*

1) Howitt, *op. cit.*, p. 523, 538, 540, 553.

2) Dans le *burbung* on représente aussi des figures de Baiame, ainsi que de la femme et des fils de Baiame : Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, t. XXVI, 35, 36, 37, p. 315. Sur une représentation de *Bunjil*, voir Howitt, *op. cit.*, p. 491.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 585. Cette difformité s'expliquerait, selon le P. Schmidt, par les idées de la mythologie solaire et lunaire : *Zeitschrift f. Ethnologie*, XL (1908), 894 sqq.

4) R. H. Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896,

signifiant le rhombe, on le trouve aussi chez les Kamilaroi, à côté de l'appellatif courant, *murrawan*, et de même chez les indigènes du Paterson River, à côté de *mudthinga*[1].

Mais les Wiradjuri ont encore une autre espèce de rhombes, ayant une forme différente et portant un autre nom.

L'emploi de plusieurs espèces de rhombes est un fait qu'on rencontre chez beaucoup de tribus australiennes : les Chepara[2], les Turbal[3], les Itchumundi[4] ont deux espèces de rhombes, qu'on n'emploie pas indifféremment[5].

Quelques tribus du nord-ouest, comme les Niol-Niol en possèdent une variété encore plus grande, car non seulement ils ont des rhombes de différentes espèces réservés aux hommes (ce sont les vrais rhombes), mais ils en ont d'autres, employés exclusivement par les femmes, n'ayant aucun caractère ésotérique et ne servant qu'à assurer aux femmes une protection contre les mauvais esprits[6].

De même chez les Wiradjuri, à côté du vrai rhombe percé à une de ses extrémités par un trou où est nouée la corde, on emploie aussi un autre rhombe, qui n'est pas troué, mais porte à l'extrémité une entaille qui sert à y fixer la corde par un de ses bouts tandis que l'autre bout est attaché à un petit bâton en bois. Ce bâton, étant tenu à la main et agité comme le manche d'un fouet, imprime au rhombe ce mouvement de rotation qui produit le bruit caractéristique[7]. On appelle ce

p. 298; XXVII, 1898, p. 56; Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, p. 583 sqq.

1) Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXIV, 1895, p. 419; XXVII, 1898, p. 56.

2) Howitt, *op. cit.*, p. 579, f. 35.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 596.

4) Howitt, *op. cit.*, p. 675, sq.

5) Cp. W. Schmidt, *Zeitschrift fur Ethnologie*, XL (1908), p. 893.

6) Klaatsch, *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906, p. 792 sv., XXXIX, 1907, p. 646 sv.; Bischofs, *Anthropos*, IV, 1909, p. 252.

7) R. H. Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, t. xxvi, 39; XXVII, 1898, t. vi, 8. — Voir le petit rhombe (nommé *wabulkan*) de la tribu Chepara : Howitt, *op. cit.*, 579, f. 35, 2.

rhombe *moonibear*[1]. Il est plus petit que l'autre; et le son qu'on en tire, diffère par le ton et par l'intensité de celui du grand rhombe. Il n'est pas plus visible aux femmes que le grand rhombe. Mais les femmes perçoivent la diversité des sons produit par l'un ou l'autre rhombe. Or, cette distinction établie entre des impressions acoustiques différentes trouve elle-même son expression dans la pensée mythique[2], en tant qu'elle donne lieu à deux aperceptions (*personnifizierende Apperception*), et par conséquent à deux personnifications, distinctes naturellement par le genre : masculin et féminin; c'est-à-dire à deux personnes distinctes par le sexe : mâle et femelle. Voilà pourquoi, dans la croyance des Wiradjuri, Daramulun a une femme dont le nom est précisément *Moonibear*[3].

C'est par un procédé mental tout à fait analogue que certains nègres de l'Afrique, chez lesquels est en vigueur le langage des tambours (*Trommelsprache*), conçoivent un tambour mâle et un tambour femelle selon la différente hauteur des tons relatifs. Les Evhe, par exemple, ont un tambour mâle au ton plus haut et un tambour femelle au ton plus bas. Au contraire, les peuples de langue *tschi* de la Côte d'Or, conçoivent comme « homme » le tambour qui donne une voix plus profonde, comme « femme » celui qui donne une voix plus aiguë, tandis qu'ils appellent « enfant » un tambour au ton moyen[4].

D'ailleurs, en Australie même, on peut observer cette distinction de rhombes mâles et de rhombes femelles chez d'autres tribus. On l'a trouvée, par exemple, dans la Nouvelle-Galles du Sud chez les indigènes du Clarence R. et du

1) R. H. Mathews, *Journal of the anthropological institute*, XXV, 1896, 298, 315; XXVII, 1898, 58.

2) R. R. Marett, *Hibbert Journal*, VIII, 1910, 400.

3) Mathews, *l. c.*

4) Westermann, *Die Trommelsprache in Togo*, *Mitteil. d. Semin. für Orient. Spr.*, 1907, III, 1. Voir : *Anthropos*, I, 1906, p. 665 sq. — Cp. A. Witte, *Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten*, in *Anthropos*, V (1910), 50. — Tambours mâles et femelles chez les Loango : *Zeitschrift für Ethnologie*, VIII, 1876, 216.

Richmond R., ainsi que dans le Queensland chez les tribus qui habitent le long du Culgoa R.[1].

Quelque chose d'analogue se rencontre chez les Kurnai.

Les Kurnai, qui sont les habitants du Gippsland, c'est-à-dire du littoral du Victoria, ont aussi deux sortes de rhombes[2]. Le plus grand s'appelle *tundun*, qui veut dire « l'homme » ; le plus petit est nommé *rukut-tundun*, qui signifie « épouse de tundun », c'est-à-dire « la femme ». Naturellement la pensée mythique ne s'arrêta pas ici. On conçut un être humain *Tundun* qui avait le premier fabriqué les rhombes (les *tundun*). C'est lui dont les femmes croient entendre la voix lorsqu'elles écoutent le ronflement du bull-roarer (cp. Twanjiraka, Tumana, Witurna, etc.). Tundun, « l'homme », est désigné aussi par les noms de *wehntwin* « le père du père », c'est-à-dire « l'aïeul », et de *muk-brogan* « compagnon éminent ». Il est aussi le fils et le ministre de l'être suprême, qui chez les Kurnai s'appelle *Mungan-ngaua* : ce fut Mungan-ngaua qui finit par transformer Tundun et sa femme Rukut-Tundun en marsouins[3].

Chez les Kurnai aussi les non-initiés croient que Tundun descend en personne pour transformer les enfants en hommes. Selon la croyance des femmes, le bruit du rhombe, c'est-à-dire du *tundun*, est la voix même de Tundun ; jamais elles ne quitteraient le campement lorsque le beuglement terrible du bull-roarer retentit dans la forêt, de peur que Tundun ne les tue[4].

Nous avons là un autre exemple qui vient s'ajouter à la catégorie de ces êtres que nous avons reconnus jusqu'ici, en

1) Mathews, *Bull-roarers used by the Australian aborigines*, in *Journal of the anthropological Institute*, XXVII, 1898, p. 58 sq. Le P. W. Schmidt explique la duplicité des rhombes mâles et des rhombes femelles par le totémisme sexuel : *Zeitschr. f. Ethnologie*, XL (1908), 897.

2) Les deux types sont reproduits par Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, 628, f. 37.

3) Howitt, *op. cit.*, 628, 493 ; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, n° 92, p. 153 sq.

4) Howitt, *op. cit.*, p. 631.

plusieurs contrées de l'Australie, dans les croyances de tribus même très éloignées l'une de l'autre. Ce sont des êtres à nature humaine, monstrueux et redoutables, doués de forces supérieures, qui se trouvent en étroite connexion avec les rites de l'initiation. Les noms de ces êtres varient d'une tribu à l'autre. Mais ils sont tous conçus selon le même type ; en d'autres mots, on peut dire qu'il s'agit d'une seule et même figure, soit qu'elle s'appelle :

Maiutu	chez les Loritja,
Twanjiraka	chez les Arunta,
Tumana	chez les Kaitish,
Witurna	chez les Urabunna,
Katajalina	chez les Binbinga,
Murtu-murtu	chez les Warramunga,
Daramulun	chez les Wiradjuri[1],
Tundun	chez les Kurnai,

et, pourrait-on ajouter :

Daramulun	chez les Yuin[2].

Il est vrai, en effet, que Daramulun est pour les tribus de la nation Yuin l'être suprême, le même que Baiame chez les Wiradjuri, Mungan-ngaua chez les Kurnai, etc. Mais cela n'empêche nullement qu'il soit aussi, dans la croyance exotérique des Yuin, un être initiateur comme il l'est pour les Wiradjuri, qui voient en effet en lui un être absolument distinct de leur être suprême, Baiame. Tout ce que sut rapporter à propos de Tharamulun (= Daramulun) une vieille femme de la tribu Theddora, c'est qu'on l'appelle *papang*, c'est-à-dire « père », et qu'il descend avec un bruit de tonnerre pour transformer les enfants en hommes[3]. Or, les tribus Yuin croient

1) Et chez les tribus apparentées, comme les Wonghibon (Thurmulun = Daramulun) : Howitt, *op. cit.*, 580. — De même les autres noms ethniques dans la liste ci-dessus indiquent des nations entières, plutôt que de simples tribus.

2) Sous ce nom de Yuin il faut comprendre toutes les tribus de la côte et de l'intérieur (Ya-ithma-thang [Omeo et Theddora], Ngarigo, Wolgal, etc.) ; ces tribus sont étroitement apparentées sous plusieurs rapports ; elles ont aussi la même croyance en Daramulun conçu comme être suprême : Howitt, *op. cit.*, 494 sqq., cf. p. 77 sqq.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 493.

qu'il s'agit de la voix de Daramulun, lorsqu'on entend le ronflement du rhombe[1].

*
* *

L'être initiateur est donc bien une figure qui appartient en propre et universellement aux croyances australiennes. Nous avons montré, par notre analyse mythologique, qu'il est une expression mythique du rhombe, une aperception par personnification de l'instrument sacré des mystères. Nous nous expliquons maintenant son étroite et constante connexion avec les rites d'initiation, puisque c'est dans ces rites, et dans ces rites seulement, qu'on fait beugler les rhombes sacrés. Nous nous expliquons aussi ce trait essentiel qu'on rencontre chez toutes les tribus, à savoir que l'être initiateur est invisible, et qu'il ne se fait sentir que par la voix, qui est, au fond, la voix même du rhombe. Même cette variété de méthodes qu'il est censé avoir à sa disposition pour accomplir la transformation des enfants en hommes (soit qu'il détache la tête pour la recoller après, soit qu'il remplace les anciennes entrailles par de nouvelles), est un produit bien naturel de l'imagination en tant qu'elle opère sur des données qui ne sont pas connues directement.

Les êtres initiateurs sont surtout des figures de la croyance exotérique. Ils sont des créations mythiques dues à l'imagination des non-initiés, c'est-à-dire de ceux qui ne peuvent pas assister *de visu* aux rites de l'initiation.

En considérant les différentes figures où prend corps l'être initiateur chez les diverses tribus, il nous est donné de suivre les moments successifs de sa formation, depuis les phases initiales jusqu'aux plus avancées, ce qui revient à dire depuis les moins individualisées jusqu'à celles qui le sont le plus, depuis les formes qui sont le plus proches et presque encore adhérentes à la pluralité originaire, jusqu'à celles qui ont le plus évolué vers la constitution d'une personnalité mythique individuelle. Ce n'est pas tout : nous pourrions étudier aussi, de

1) Howitt, *op. cit.*, p. 494 sq.

la même façon, dans quel degré et dans quelle mesure les êtres initiateurs tendent à se rapprocher, à s'assimiler, à se confondre avec les figures des êtres suprêmes proprement dits.

*
* *

Chez les Loritja nous voyons[1] que l'être initiateur s'est personnifié dans une figure de Maiutu. Maiutu n'est qu'un des Maiutu, c'est-à-dire une figure qui n'est pas encore parvenue à acquérir une individualité mythique en propre, qui ne s'est pas encore dégagée entièrement de cette pluralité (c'est-à-dire la multitude des rhombes) à laquelle elle appartient dès son origine. — Twanjiraka (chez les Arunta) est déjà plus avancé sur le chemin de l'individualisation, tout en ayant encore le nom en commun avec une pluralité de *twanjiraka*. — On peut faire la même remarque pour Murtu-murtu chez les Warramunga. — La croyance des Kaitish paraît flotter entre Tumana et les deux Tumana[2]. — C'est avec Katajalina, à ce qu'il semble, mais surtout avec Tundun et Daramulun que nous touchons à des personnes déjà bien fixées comme telles, vivant, pour ainsi dire, d'une vie à elles. — Mais c'est avec Daramulun que nous atteignons absolument (chez les Yuin) la sphère des êtres suprêmes.

Dans la question très débattue des êtres suprêmes australiens, M. R. R. Marett[3] a exprimé son opinion d'une façon très originale, en affirmant que ces figures sont toutes formées d'après un même et unique prototype : un prototype tout à fait matériel, le bull-roarer. Je pense qu'il y a au fond du vrai et du faux dans cette théorie. En tout cas, je pense que le P. W. Schmidt a pris une attitude peut-être trop exclusive lorsqu'il n'a pas même fait l'honneur d'un mot de critique à la théorie de M. Marett[4].

1) Voir ci-dessus p. 152 sqq.

2) Cf. Gnabaia et les trois Gnabaia chez les Anula : voir ci-dessus p. 8 à la note 2.

3) R. R. Marett, *Savage supreme beings and the bull-roarer*, *Hibbert Journal*, VIII, 1910.

4) *Anthropos*, III, 1908, p. 1107 sq.

La mythologie du rhombe, par sa nature et aussi par son origine, n'a rien à voir avec la croyance en un être suprême; et par conséquent elle reste, en principe, tout à fait étrangère au problème que soulèvent les êtres suprêmes.

En étudiant les croyances des tribus chez lesquelles nous avons constaté la présence de l'être initiateur[1], nous trouvons que plusieurs d'entre elles ont aussi la croyance en un être suprême. Il est appelé :

Tukura	chez les Loritja,
Altjira	chez les Arunta,
Atnatu	chez les Kaitish,
Baiame	chez les Wiradjuri,
Mungan-ngana	chez les Kurnai,
Daramulun	chez les Yuin[2].

Mais il y a d'autres tribus chez lesquelles l'être suprême paraît ne pas exister, du moins, comme figure distincte. D'autre part, il y a aussi des tribus chez lesquelles la croyance en l'être suprême n'implique pas, à ce qu'il semble, la présence de l'être initiateur. C'est le cas pour :

les Kulin	ayant pour être suprême	Bunjil,
les Wiimbaio		Nuralie,
les Narrinyeri		Nurrundere[3].

De ces êtres suprêmes quelques-uns semblent appartenir en propre et exclusivement aux croyances des initiés, comme Mungan-ngana, Baiame[4], Atnatu; d'autres appartiennent

1) Voir la liste ci-dessus.

2) Sur Altjira et Tukura : Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*, I, p. 1 sq. ; II, p. 1 sq. — Sur les autres : Howitt, *Native tribes of south-east Australia*, p. 488 sqq.

3) Très probablement chez ces tribus l'absence des êtres initiateurs doit être mise en rapport avec le déclin des cérémonies d'initiation, qui a eu lieu surtout chez les tribus de la nation Kulin : Howitt, *op. cit.*, p. 70 sqq., 609 sqq. ; cf. p. 673 sqq.

4) Quant à Mungan-ngana, il paraît que très peu de femmes, et les plus vieilles, sont seules renseignées sur sa nature. Contre l'hypothèse d'un Baiame exotérique à côté du B. ésotérique (cf. Daramulun), émise par M. van Gennep

plutôt aux croyances exotériques, tels Tumana, Altjira et Bunjil[1]. C'est un fait pour lequel chaque tribu paraît s'être réglée d'une façon tout à fait indépendante des autres, que cette inclusion, ou non, de l'être suprême dans le cycle idéal des mystères. D'ailleurs, il peut bien se faire qu'à l'état actuel, les croyances australiennes ne représentent que très imparfaitement les croyances anciennes et primordiales, et que chez quelques tribus la figure de l'être suprême ait fini par disparaître du cycle cérémonial ésotérique où elle avait place autrefois.

En tout cas, ce qu'il nous faut bien remarquer, c'est que ces êtres initiateurs (de nature éminemment exotérique) d'un côté, et les êtres suprêmes (les uns ésotériques, les autres exotériques) de l'autre, non seulement sont tout à fait indépendants au point de vue génétique, mais ont aussi évolué selon une ligne différente. Par conséquent, les premiers ne sont aucunement le reflet mythique des seconds. Les êtres initiateurs ne sont que l'expression mythique du rhombe. Pour ce qui touche à la nature des êtres suprêmes, la question n'est pas moins débattue.

Quant à moi, je ne trouve pas, au point de vue proprement scientifique, qu'il y ait de raisons d'avoir recours, pour expliquer les figures des êtres suprêmes, à une genèse et à un développement autres que celui qui s'applique en propre et universellement à toutes les figures de la croyance mythique et religieuse. En d'autres termes, je ne vois pas pourquoi on devrait regarder les êtres suprêmes comme engendrés en vertu d'une activité psychique autre que celle à qui sont dues toutes les créations du mythe en général. C'est par ce procédé que prirent naissance, pour revenir à notre milieu spécifique, les figures des êtres initiateurs dans les croyances australiennes.

Cette transfiguration des rhombes en êtres initiateurs qui

(*Mythes et légendes d'Australie*, p. 94 en note), voir le P. W. Schmidt, *Anthropos*, III, 1908, p. 113.

1) *l. c.*

est l'essence même de notre phénomène mythique, nous avons vu dans quelle sphère de l'activité mentale elle s'accomplit. Ce n'est pas la sphère de l'activité logique : c'est la sphère de l'activité imaginative ou fantastique. Cet acte de la connaissance qui conçoit le rhombe comme un être personnel, et qui conçoit le bruit du rhombe comme la voix de cet être, n'est aucunement une opération logique : c'est une intuition.

Si MM. Lang et Schmidt aiment mieux attribuer aux êtres suprêmes, australiens et non australiens, une genèse logique, c'est qu'ils voient presque, dans l'être suprême, la réponse donnée par l'humanité primitive au problème de la causalité[1]. Par là, ils font dépendre la conception de l'être suprême d'un procédé mental qui s'oppose aux lois de la pensée mythique. Il s'agit donc d'une théorie qui devient insoutenable si seulement l'on applique, à la formation des figures des êtres suprêmes, la loi qui régit la formation de toute figure mythique en général. Et pourquoi ne devrait-on pas l'appliquer ? Cette même pensée fantastique qui dans les rhombes sacrés vit d'abord une foule d'êtres humains, et finalement la figure unique de l'être initiateur, ce fut elle qui *exprima* aussi la figure de l'être suprême ; mais d'où la tira-t-elle ?

Voilà où le doute commence. Mais, en tout cas, elle fut tirée d'une matière quelconque, qui pût seulement tomber sous l'expérience des sens, et qui fût susceptible d'aperception mythique.

S'il m'est permis d'exprimer une hypothèse qui ne peut être développée ici, je suis porté à croire que cette matière sensible n'est autre que le ciel.

Il y a dans la mythologie australienne une quantité d'éléments uraniques et astraux, que le P. W. Schmidt[2] s'est

1) A. Lang, *The making of religion*[2] ; W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, in *Anthropos*, III, 1908, 595, 1106 ; IV, 1909, 515 ; V, 1910, 246. Cf. R. R. Marett, *Hibbert Journal*, VIII, 1910, 400 sqq.

2) *Anthropos*, IV, 1909, p. 208 sq.

tout particulièrement efforcé de mettre en évidence. « Si nous devions donner — dit le P. Schmidt — aux êtres suprêmes de l'Australie un nom pris de la nature, nous les nommerions « dieux du ciel[1] ».

C'est que la connexion très étroite des êtres suprêmes australiens (et, pourrait-on ajouter, des êtres suprêmes en général) avec le ciel est un fait indéniable. Or, on ne pourrait demander de preuve plus évidente à ce que nous avons montré ci-dessus, c'est-à-dire que les figures australiennes des êtres suprêmes et celles des êtres initiateurs sont des expressions de sphères mythiques différentes.

Ensuite, il arriva naturellement que les figures mythiques tirées de différents milieux de sensation et d'aperception, c'est-à-dire d'impression et d'expression, ne purent rester toujours distinctes et éloignées l'une de l'autre, mais, selon la loi qui régit partout le monde des mythes, elles durent se rapprocher, et parfois même se fondre, en suivant en cela le penchant analogique propre à chaque figure.

Ce fut ainsi que la figure de l'être initiateur en vint souvent à se joindre à la figure de l'être suprême : Daramulun à côté de Baiame, Tundun à côté de Mungan-ngaua ; et parfois même il y eut des fusions totales, comme ce serait le cas, par exemple, pour les Yuin, chez qui Daramulun, tout en étant dès son origine la figure de l'être initiateur, finit par prendre la place de l'être suprême. Ici est en jeu ce syncrétisme mythique dont le P. W. Schmidt a cru pouvoir indiquer la cause la plus importante dans l'action des mélanges ethniques des tribus. Toutefois, le syncrétisme dut aller plus loin. D'autres matières sensibles donnèrent lieu à d'autres courants de la pensée mythique, qui purent se rencontrer et, en effet, se rencontrèrent sur plusieurs figures de la croyance australienne.

Le ciel par ses caractères de fixité, d'immanence et d'uni-

1) *Anthropos*, III, 1908, p. 1120. — C'est, d'ailleurs, une idée que le P. Schmidt n'accepte qu'avec bien des limitations.

versalité fournit l'élément uranique. Le rhombe, cet objet religieux et sacré par excellence, fournit un élément matériel. L'homme, dont la nature n'apparaissait pas encore comme absolument distincte de la nature animale, fournit l'élément anthropique, ou, pour mieux dire, anthropozoïque, avec tous ses traits et ses qualités totémiques. Voilà les courants qui, souvent, se rencontrèrent sur la figure unique de l'être suprême.

C'est ce syncrétisme si multiforme et varié qui rend très compliquée la question des êtres suprêmes australiens.

D'ailleurs, je ne me proposais pas dans cet article de trouver une solution à cette question, mais tout au plus d'en mettre en évidence un côté particulier.

En d'autres termes, je me proposais surtout de signaler dans les figures des êtres initiateurs australiens, en tant qu'ils sont une expression mythique du rhombe, un exemple d'un procédé mental qui a une valeur tout à fait exceptionnelle, à mon avis, pour nous faire comprendre dans son essence même la pensée humaine primitive, c'est-à-dire la pensée mythique, la mythogénèse.

Raffaele Pettazzoni.

Rome, novembre 1911.

LA LÉGENDE CHRÉTIENNE DE SAINT SIMÉON STYLITE

ET SES ORIGINES PAÏENNES

C'est aujourd'hui un fait reconnu par les savants et les érudits de bonne foi que le christianisme a beaucoup emprunté aux religions et aux civilisations païennes. L'étude des catacombes a démontré que plusieurs des motifs le plus souvent traités par l'art chrétien primitif sont d'inspiration païenne : le Bon Pasteur n'est qu'une adaptation, une interprétation de l'Hermès Criophore ; Daniel dans la fosse aux lions rappelle Orphée charmant et apaisant les bêtes fauves. De tels emprunts sont particulièrement intéressants lorsqu'ils portent sur des rites et des légendes, et nous devons leur accorder une attention toute spéciale, lorsque nous en trouvons la trace précise et formelle dans les pays où le christianisme s'est d'abord développé, par exemple en Syrie.

M. Clermont-Ganneau a déjà signalé un emprunt de ce genre. Une inscription romaine, découverte en Syrie à la fin du XIXe siècle, mentionne un rite fort curieux que certains dévots célébraient en l'honneur du dieu païen Hadaran ou Hadran. Elle est ainsi rédigée :

Hochmea virgo dei Hadaranis. Quia annis viginti panem non edidit jussu ipsius dei, v. l. a. s. Deo Hadrani Hochmea v. s.

« Hochmaea, vierge consacrée au dieu Hadaran ; parce qu'elle s'est abstenue de pain vingt années durant, sur l'ordre du dieu lui-même, elle a accompli son vœu. Hochmaea a accompli son vœu envers le dieu Hadran[1]. »

1) *C. I. Lat.*, III, 13608, 14612[1], et surtout 14384[4], où l'on trouvera tous les renseignements bibliographiques.

Cette abstinence de pain prolongée est certainement une des pratiques d'ascétisme si fréquentes en Orient. On n'en connaissait pas d'autre exemple. Or M. Clermont-Ganneau a relevé, dans un traité syriaque intitulé le *Livre de la Chasteté* (éd. J.-B. Chabot, p. 58), le passage suivant : « Helena, religieuse, sœur de Siméon, supérieur du couvent de Rabban Yozedeq, dans le pays de Qardou, resta sans manger de pain depuis le samedi de la Rogation des Ninivites jusqu'au dimanche de la Résurrection ». M. Clermont-Ganneau rapproche ce passage du texte de l'ex-voto rédigé par la vierge Hochmaea et il ajoute : « L'abstinence de la païenne Hochmaea, vierge consacrée au dieu Hadran, l'emporte assurément de beaucoup par la durée sur celle de la religieuse chrétienne ; mais toutes les deux sont du même ordre. Il est assurément curieux de voir cette forme traditionnelle si caractérisée de l'ascétisme syrien persister ainsi à travers temps et croyances »[1].

La légende de saint Siméon Stylite nous fournit un exemple plus curieux encore de ces survivances rituelles. Saint Siméon Stylite, dont la fête, également populaire dans l'église romaine et dans l'église grecque, se célèbre dans la première le 5 janvier, dans la seconde le 1er septembre, était originaire de la Syrie septentrionale. Il naquit, croit-on, vers 390 et mourut en 459. De très bonne heure, il se livra à l'ascétisme le plus extraordinaire, s'imposant des jeûnes prolongés, faisant murer la porte et toutes les ouvertures de la cellule où il s'était enfermé, effrayant même les évêques et les chefs de monastères par les mortifications excessives auxquelles il se soumettait. C'est en 423, semble-t-il, qu'il eut l'idée de passer toute sa vie au sommet d'un pilier ou d'une colonne. Il construisit d'abord un pilier assez bas ; puis il en augmenta successivement la hauteur, qui atteignit 36 coudées selon les uns, 40 coudées selon les autres. D'après la légende, il aurait vécu au moins une trentaine d'années au sommet de cette colonne.

1) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, II, p. 134.

Les Actes des saints de l'Église romaine renferment, à la date du 5 janvier, plusieurs vies de saint Siméon Stylite. Nous empruntons à ces documents les deux passages suivants, qui se rapportent plus particulièrement à notre sujet :

« Siméon se construisit une colonne haute de quatre coudées au sommet de laquelle il demeura pendant sept ans. Sa réputation se répandit de toutes parts... On éleva à son intention une colonne de quarante coudées ; il y demeura pendant quinze ans, opérant de nombreuses guérisons et beaucoup de miracles »[1].

Les premières mortifications que Siméon s'était imposées avaient déjà attiré beaucoup de dévots autour de sa cellule : « Comme ces dévots devenaient sans cesse plus nombreux, écrit Siméon Metaphraste, auteur d'une vie de saint Siméon, le saint, d'abord pour éviter l'honneur qu'on voulait lui faire, ensuite pour se rapprocher encore du ciel, non seulement par l'esprit et en pensée, mais même corporellement, imagina de passer sa vie au sommet d'une colonne. Il éleva d'abord une colonne de six coudées, puis progressivement atteignit la hauteur de 36 coudées..... Il n'est pas étonnant qu'une telle action paraisse à d'aucuns nouvelle et pour ainsi dire incroyable. Parmi toutes les vertus, dont aucun exemple n'avait encore été donné et que pratiqua Siméon, cette station prolongée sur la colonne non seulement ne doit pas être négligée, parce qu'elle était alors sans précédent ; mais encore il en faut faire un éloge tout particulier, parce que, sans exemple elle-même, elle a été depuis lors proposée en exemple »[2].

1) « Dehinc construxit sibi columnam cubitorum quatuor et stetit super eam annos septem. Sancta vero ejus fama quaquaversum dimanavit. Post haec... turbae... columnam ipsi cubitorum quadraginta erexerunt : in hac stetit annos quindecim multas curationes faciens, etc. » (*Vie de Saint Siméon*, par Antonius, ch. III. — *Acta Sanctorum*, 5 janvier).

2) « Cum vero accedentes omnem numerum excederent, primum ut honorem declinaret..., tum quia coelo, qua poterat, non tantum mente et cogitatione, sed corpore quoque ipso tanto esse vicinior perciperet, illam excogitavit in columna stationem. Et primum quidem columna ad sex erecta cubitos..... Si

Tous les documents qui racontent avec détail cet épisode de la vie de Siméon, en indiquent l'emplacement dans la région d'Antioche en Syrie. Le byzantin Evagrius, contemporain des empereurs Tibère II et Maurice, rapporte, dans son *Historia Ecclesiastica*, qu'il visita le couvent construit en l'honneur du saint, et à l'intérieur duquel il vit la colonne, haute de quarante coudées, sur laquelle saint Siméon avait passé la plus grande partie de sa vie. Ce couvent, dit-il, se trouve à 300 stades d'Antioche, au sommet d'une montagne (chap. I, § 13 et 14).

Les ruines du couvent de saint Siméon Stylite existent encore aujourd'hui. Elles ont été visitées et décrites par M. le marquis de Vogüé, dans son grand ouvrage sur l'*Architecture civile et religieuse de la Syrie centrale*, p. 141 et suiv. « L'ensemble de ruines désigné dans le pays sous le nom de Kalaat Sem'an (le château de Simon) occupe le sommet d'un plateau assez escarpé, qui domine la vallée de l'Afrin, à 6 kilomètres environ au nord de la montagne conique et isolée que les Arabes appellent Djebel Cheikh Bereket. Ce sont les restes de l'église et du couvent qui furent construits pour honorer la mémoire de saint Siméon Stylite et consacrer le lieu où il mena sa vie extraordinaire... »

Ainsi, par les textes comme par les documents archéologiques, la vie de saint Siméon Stylite est localisée sans aucun doute possible dans la partie centrale de la Syrie, à quelque distance d'Antioche vers l'est.

Or, précisément dans la même région se trouvait la ville sainte d'Hiérapolis, spécialement consacrée au culte de la fameuse déesse syrienne, Atargatis ou Derketo, qui fut assimilée par les Grecs tantôt à Hera, tantôt à Aphrodite, qui fut

quibusdam novum hoc ac prope incredibile videatur, mirum non est; cum enim multa eaque magna, quorum nullum prius exemplar instabat, ac hoc pugile primum suscepta sint, tum certe columnaris illa vita, non solum quia exemplo caret, contemnenda non est, verum etiam quia sine ullo exemplo in exemplum potius proposita ceteris est, laudanda » (*Acta Sanctorum*, ibid.).

aussi rapprochée de la déesse phrygienne Cybèle. Sur le culte de cette déesse à Hiérapolis, sur le temple qui lui était consacré, sur les rites qui s'y célébraient en son honneur, nous possédons un document précieux ; c'est le traité intitulé : *Sur la déesse syrienne*, parfois attribué à Lucien. Que Lucien en soit ou non l'auteur, ce qui est certain, c'est que cet auteur a visité Hiérapolis et le temple qu'il a décrit ; c'est qu'il a vu par lui-même une partie au moins des objets et des rites dont il parle ; quant au reste, il l'a appris des prêtres du temple. Les renseignements qu'il fournit méritent donc créance, quand il s'agit de faits concrets qu'il a pu observer et vérifier.

Parmi les rites dont il nous parle, l'un des plus curieux est le suivant : « Le portique du temple est tourné vers le nord ; son étendue peut avoir à peu près cent orgyes (= environ 175 mètres). Sous ce portique sont placés des *phallus*, élevés selon la tradition par Dionysos ; leur hauteur est de trente orgyes (= environ 52 mètres). Tous les ans, un homme monte au sommet de l'un de ces phallus et y demeure l'espace de sept jours. Voici la raison que l'on donne de cet usage. La multitude est persuadée que cet homme, de cet endroit élevé, converse avec les dieux, leur demande la prospérité de toute la Syrie et que ceux-ci entendent de plus près sa prière. D'autres personnes pensent que cela se pratique en mémoire de Deucalion et pour perpétuer le souvenir de cet événement funeste, pendant lequel les hommes fuyaient sur les montagnes et montaient sur les arbres pour se soustraire à l'inondation. Ces motifs me paraissent peu croyables, et il me semble que c'est plutôt pour honorer Dionysos qu'ils agissent ainsi... »

« Voici maintenant de quelle manière l'homme monte sur le phallus. Il passe autour du phallus et de son corps une longue chaîne ; ensuite il s'appuie sur des morceaux de bois attachés au phallus et assez larges pour recevoir l'extrémité du pied. Alors il s'élance et élève en même temps la chaîne des deux côtés, à peu près comme les conducteurs des chars élèvent les rênes. Si quelqu'un n'a jamais vu cela, il aura vu

sans doute monter aux palmiers, soit en Arabie, soit en Egypte ou ailleurs, et il comprendra ce que je veux dire. Quand cet homme est parvenu au terme de son ascension, il lâche une autre chaîne qu'il porte sur lui ; et par le moyen de cette chaîne, qui est fort longue, il tire en haut tout ce dont il a besoin, du bois, des vêtements, des vases. Il les emploie, en les liant ensemble, à se construire un siège assez semblable à un nid ; il s'y asseoit et il y demeure tout le temps que j'ai dit. La multitude qui vient au temple lui apporte de l'or, de l'argent et du bronze. On dépose ces offrandes devant lui et l'on se retire en disant son nom. Un autre prêtre est là, debout, qui lui répète les noms et, lorsqu'il les a entendus, il fait une prière pour chacun de ceux qui donnent quelque chose... »[1].

N'y a-t-il pas une relation étroite et frappante entre ce rite païen, pratiqué dans le temple de la déesse syrienne à Hiérapolis, et l'épisode essentiel de la légende de saint Siméon Stylite ? Sans doute des différences, qui ne sont point négligeables, existent entre les deux termes de la comparaison. Le Stylite est un ascète, et il passe toute sa vie au sommet de la colonne qu'il a lui-même édifiée ou qu'on a édifiée pour lui. Le culte de la déesse syrienne est un culte sensuel et la forme phallique donnée à la colonne en est une preuve ; le personnage qui, chaque année, monte au sommet du phallus exerce pour ainsi dire une fonction rituelle, pour laquelle il est payé, pendant un délai fixé par les règlements du temple. En passant de la religion matérielle et grossière des Syriens dans le christianisme ascétique, la pratique a évidemment changé de physionomie et de caractère ; elle s'est épurée ; mais il ne semble pas qu'elle ait perdu sa signification primitive et profonde. C'est pour être plus près de la divinité que le prêtre païen d'Hiérapolis montait au sommet du phallus et que saint Siméon Stylite s'installa sur sa colonne. « La multitude, écrit l'auteur du traité sur la déesse syrienne,

1) *De dea Syria*, 28, 29.

est persuadée que cet homme (celui qui monte sur le phallus) de cet endroit élevé converse avec les dieux, leur demande la prospérité de toute la Syrie, et *que ceux-ci entendent de plus près sa prière.* » « Le saint, écrit l'un des biographes du Stylite, pour se rapprocher encore du ciel, non seulement par l'esprit et en pensée, mais même corporellement, imagina de passer sa vie au sommet d'une colonne. » Si l'on tient compte de la différence qui sépare la conception des rapports de l'homme et de la divinité dans le paganisme et dans le christianisme, les deux phrases que nous venons de rapprocher expriment exactement la même pensée. Dans le temple de la déesse syrienne, un prêtre montait au sommet d'un gigantesque phallus, pour transmettre de plus près aux dieux les prières et les vœux des hommes ; le saint chrétien passe de longues années de sa vie au sommet d'une colonne pour être, lui aussi, plus près du Dieu qu'il adorait ; au pied de cette colonne, la foule se pressait comme au pied du phallus dressé dans le temple d'Hiérapolis ; dans cette foule se multipliaient les guérisons inattendues et les miracles obtenus par l'intercession de saint Siméon.

Il n'est donc pas douteux pour nous que la pratique ascétique, qui a valu à saint Siméon le surnom de Stylite, soit une survivance de l'ancienne religion païenne des Syriens. Le rite primitif a été transformé, débarrassé de son caractère sensuel, épuré et moralisé pour ainsi dire ; mais pour les multitudes, qui accouraient autour du saint chrétien, il devait avoir le même résultat, la même efficacité qu'au temps du paganisme. Par l'intermédiaire d'un personnage, revêtu d'un caractère sacré, il les rapprochait de la divinité, dont elles attendaient les bienfaits, dont elles sollicitaient la protection. Ainsi se trouve établie, une fois de plus, la continuité profonde qui, malgré les apparences superficielles, n'a pas cessé d'exister entre les conceptions religieuses de l'Orient aux diverses époques de sa longue et captivante histoire.

J. Toutain.

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

(1909-1910) (*suite*[1])

P. F. X. Kugler : « *Sternkunde und Sterndienst in Babel.* » Assyriologische, astronom. u. astralmytholog. Untersuchungen. II. Buch : *Natur, Mythus und Geschichte* als Grundlagen babyl. Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde u. Meteorologie. 1 Teil. — Un vol. gr. in-8° de xv-199 pages, avec 2 pl. de figures. Münster i. W., Aschendorff, 1909. — L'auteur établit les principes astronomiques de la chronologie babylonienne, montre les difficultés auxquelles se heurtaient les Babyloniens dans l'établissement d'une chronologie scientifique, et cherche quelles étaient les connaissances réelles des prêtres chaldéens sur les étoiles fixes, la lune, le soleil et les planètes. La question de la précession des équinoxes, que les Babyloniens n'ont pas établie[2], le conduit à l'étude du fameux « nombre » de Platon. Hilprecht avait cru pouvoir établir, sur la foi d'un texte trouvé à Nippour, que Pythagore l'avait directement emprunté à la Chaldée[3]. Le P. Kugler étudie à nouveau et commente ce texte important; il conclut que le γεωμετρικὸς ἀριθμὸς n'est pas un nombre astronomique, mais qu'il est le produit de la spéculation de quelques écoles pythagoriciennes.

Il étudie ensuite les tables lunaires; la position de la lune par rapport au soleil, avant, pendant et après l'opposition; les éclipses de lune et de soleil.

1) V. *Rev. Hist. des Rel.* t. LXIV, p. 292-342.

2) E. Dittrich, *Urväter, Präzession u. Mondhäuser*, dans *Or. Littzeitung*, 1909, col. 292 et suiv.; et *Platons Zahlenrätsel u. die Präzession*, *ibid.*, 1910, col. 103 et suiv. s'oppose à la théorie de Kugler.

3) *Mathematical, metrological and chronological Tablets...*, 1906 (Babylon. Exped. Univ. Pennsylv., A, XX, 1), pp. 29 et suiv.

A propos des noms babyloniens des planètes, le P. Kugler reprend un petit texte publié par Ungnad[1]; il croit qu'il s'agit d'une inscription dédicatoire en l'honneur du dieu Naboû; « l'étoile de Mardouk », dont il est question dans le texte, est une épithète de Naboû et est identique à l'étoile du Levant et du Couchant, c'est-à-dire à Mercure. Or, c'est ou Mardouk, ou Naboû qui fixe le destin de la nouvelle année; Naboû est appelé « écrivain de l'Esagil », temple de Mardouk à Babylone; il devait donc écrire la tablette de destin de l'an nouveau au nom de Mardouk. C'est pourquoi Mercure, étoile de l'an nouveau, est appelé « étoile de Mardouk ». L'auteur communique une prière arabe à Mercure, qui doit procurer une bonne année, si on la lit trois fois.

Dans l'ancienne mythologie, Ichtar-Vénus forme une triade avec Chamach, le soleil, et Sin, la lune; mais dans les textes astrologiques, qui sont plus récents, elle apparaît comme épouse de Mardouk, car on trouve en parallélisme Jupiter-Mardouk et Dilbat-Vénus avec Mardouk et Sarpanit.

L'étude de Sirius et Spica, de Virgo et Spica, des météores, des distances et des étoiles fixes remplit les pages suivantes.

Parmi les observations météorologiques : arc-en-ciel, couronnes, halos, parhélie, ouragans, cyclones, pluie et nuages de poussière, tremblements de terre, éruptions, retenons cette observation sur l'arc-en-ciel, TIR-AN-NA, que, dans certaines circonstances, il était considéré comme un signe de salut et de compassion divine.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la chronologie de l'ancienne Babylonie, plus spécialement à celle du royaume d'Our. La constitution politico-religieuse de l'ancienne Chaldée dépend de l'union de la royauté et du sacerdoce dans la personne du roi, autant que de la divinisation du souverain. L'auteur montre combien la royauté de droit divin est un fait établi. Les anciennes divinités, groupées en triades, sont des dieux de la nature. On ne saurait assez insister, ce me semble, sur ce fait que les triades astrales se sont superposées à des triades de divinités naturistes, et que celles-ci, comme celles-là, n'ont jamais de caractère cultuel.

1) *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXII, p. 13 et suiv. (Voir Bulletin 1908).

L'auteur étudie ensuite la division en années et les listes d'années, les mois, l'intercalation et le calendrier.

Un appendice sur la symbolique du nombre 9[1] termine le volume. On sait que ce nombre apparait souvent dans les dates, comme il suit : « Année dans laquelle tel pays a été ravagé pour la 9e fois ». Ce nombre joue aussi un grand rôle dans les incantations Maqlou. Il faut attribuer au nombre 9 le même sens de « totalité, plénitude » que l'on a donné au chiffre 7, et traduire : « année dans laquelle tel pays a été totalement ravagé »[2].

On sait que le P. Kugler a eu diverses polémiques avec des assyriologues[3]. Jeremias lui a répondu, en croyant prouver la haute antiquité de l'astronomie babylonienne[4]. Mais sa démonstration est des plus contestables, ce que le P. Kugler n'a pas eu de peine à montrer, dans un ouvrage qui est plein de renseignements intéressants autant que d'amère ironie[5]. Sa critique pénétrante des théories panbabylonistes et mythologico-astrales est pour lui, et sera pour beaucoup aussi, définitive. Il montre que les Babyloniens n'ont fait aucune observation scientifique du ciel avant le huitième siècle et que les observa-

1) Paru dans *Hilprecht Volume*, pp. 304-309.

2) Sur la symbolique des nombres, voir encore : W. H. Roscher, *die Hebdomadenlehre d. griech. Philos. u. Aerzte*, dans *Abhandl. d. k. saechs. Ges. d. Wiss.*, 1906, XXIV, 6 ; — *die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schriften der Semiten*, dans *idem*, 1909, XXVII, 4 ; — *die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehre der Griechen u. anderer Voelker*, dans *Berichte über die Verhandl. d. Sächs. Ges. d. W.*, Ph. H. Kl., LXI, 2, pp. 15-206. — O. Goldberg, *die 5 Buecher Mosis. Eine Zahlengebäude*, Berlin, 1908. — Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, IV, 1. *Kleine Midraschim z. jüdischen Ethik, Buchstaben-u. Zahlensymbolik*, 1909. — J. Hermann, *Die Zahl 42 im Alt. Test.*, dans *Orient. Literaturz.*, 1910, col. 150-152 ; cf. col. 351-353. — Schultz, *Die Anakrumatischen Worte*, dans *Memnon*, 1908, II, 1-2, pp. 36-82 et *Bericht über den gegenwärtig. Stand der Zahlenforschung*, dans *idem*, 1909, II, 3, p. 240-249.

3) *Auf den Trümmern des Panbabylonismus*, dans *Anthropos*, IV, 1909, pp. 477-499. — Cf. Schmidt, *Panbabyl. u. ethnolog. Elementargedanke*, dans *Mittheil. d. anthrop. Gesell. Wien*, XXXVIII, 1908, pp. 73-91 ; — [F. E. Peiser], *Oriental. Liter. Zeitg.*, XII, col. 52-1527, 540.

4) *Das Alter der babyl. Astronomie*, 2e éd., avec 15 illustr., in-8e de 92 pp., Leipzig, Hinrichs, 1909. — Voir aussi Fr. Hommel, *Die babyl. assyr. Planetenlisten*, dans *Hilprecht Volume*, pp. 170-188.

5) *Im Bannkreis Babels*. Panbabyl. Konstructionem u. religionsgesch. Tatsachen, in-8e de xx-165 pp., avec 7 gravures, Münster i. W., Aschendorff, 1910.

tions antérieures sont inexactes. Ayant taillé en pièces ses adversaires, qui sont bien loin, je dois le dire, de n'avoir écrit que des ouvrages inutiles, le P. Kugler montre que la Babylonie fut la véritable patrie des connaissances astronomiques et astrologiques de l'antiquité classique. Mais ces divers emprunts ne sont guère antérieurs au cinquième siècle avant notre ère. Le volume se termine par trois appendices, dont je citerai le dernier, où l'auteur fait quelques remarques sur les symboles que présentent quelques reliefs, stèles, bornes et la tablette cultuelle de Sippar, où est représentée une idole du soleil.

Il y a beaucoup à prendre et à glaner dans le grand ouvrage de Kugler sur l'astronomie, mais il est regrettable que les matériaux ne soient pas mieux présentés[1]. Il est indispensable que les assyriologues lisent aussi les divers mémoires de M. Cumont, qui a si bien montré la survivance de diverses théories astrologiques babyloniennes chez les astrologues grecs[2]. Je ne puis que mentionner ces importantes et lumineuses recherches.

St. LANGDON : « *Sumerian and Babylonian Psalms* ». — Un vol. in-8 de XXVI-351 pages. Paris, Geuthner, 1909 [et quelques corrections dans *Babyloniaca*, III, pp. 250-254]. — Les hymnes étudiés forment une grande partie de la liturgie du culte officiel babylonien; la plupart d'entre eux remontent à une haute antiquité. L'auteur indique la distinction, faite par les Babyloniens, entre la liturgie du culte public et celle du culte privé : d'un côté, les hymnes, chantés par le psalmiste chargé du culte public dans les sanctuaires; de l'autre, les incantations dites par les prêtres exorcistes, qui accomplissent les rites magiques, pour la guérison des malades, dans des huttes ou plutôt de petites chapelles élevées au milieu des champs. Cette distinction se perpétue à travers l'histoire religieuse de la Babylonie et de

1) Citons encore, pour mémoire : W. F. Warren, *The earliest Cosmologies*. The Universe as pictured in thought by the ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians and Indo-Arians, New-York, 1909. — Voir *Revue*, 1910, I, pp. 238-242.

2) Ses travaux sur la *Théologie solaire*, 1909; *Les Religions orientales dans le pagan. romain*, 2e éd. 1909; *La plus ancienne géogr. astrol.*, dans *Klio*, 1909, p. 263-273; *Comment les Grecs connurent les tables lunaires des Chaldéens*, dans *Flor. Vogüé*, p. 159 et suiv.; *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912.

l'Assyrie. L'auteur cherche aussi à définir les termes employés pour désigner certaines parties du rituel des psaumes.

Le psalmiste et l'exorciste sont mentionnés dans les plus anciens textes. On apprend, par les suscriptions des tablettes, de quels instruments on accompagnait le chant des psaumes. Car les hymnes ne sont pas seulement classés par le contenu, mais aussi par l'instrument employé. Des listes donnent la classification de ces psaumes pour les principaux services publics[1].

A côté des psaumes et des incantations, on a encore les « prières de l'élévation des mains », sans accompagnement de musique ; elles semblent dites par le fidèle lui-même devant la statue divine ; peu à peu cependant ces prières furent incorporées dans le rituel des incantations : elles sont, en effet, appelées *šiptu* « incantation ».

Une liste de tous ces hymnes serait assurément considérable et pourrait rivaliser avec les rituels romains ou anglicans.

On trouvera dans ce recueil des hymnes adressés aux principaux dieux du panthéon ; plusieurs pourront sans doute être interprétés de manière un peu différente lorsque notre connaissance de la langue sumérienne sera plus complète. Je me bornerai à faire quelques remarques générales.

Nos 1-2, lamentation sur la parole de Bêl, qui cause la destruction d'Ourouk, adressée à Nanâ-Ichtar d'Ourouk. J'ai déjà[2] indiqué que ces lamentations ont pu faire partie du rituel de restauration des temples. Cette explication n'est peut-être pas valable pour tous les hymnes de ce type. On pourrait, en effet, proposer une opinion un peu différente. Cette lamentation, par exemple, que l'auteur publie en tête de son recueil, semble en rapport étroit avec les hymnes du culte de Tamoûz, comme c'est le cas d'ailleurs pour beaucoup d'hymnes adressés à Ichtar. La parole de Bêl ravage Ourouk, parce que probablement Tamoûz a disparu sous terre. Le no 3 semble appartenir aussi, en admettant l'explication donnée, aux litanies du culte de Tamoûz : c'est la deuxième et la troisième tablette d'une lamentation sur « la parole », intimement liée aux lamentations adressées à Ichtar.

1) Je n'ai pas lu l'article de Luckenbill, *American Journal of Semit. Language*, oct. 1909, qui publie une liste de 17 liturgies, inscrite sur un cylindre.

2) Bulletin 1908 : *Revue*, 1909, II, p. 120 et suiv.

Nº 5, lamentation sur la « parole de Bêl », faite primitivement pour le culte d'Our. Elle a été recopiée pour servir à d'autres cultes.

Les séries liturgiques du culte d'Ellil à Nippour sont naturellement très importantes. Telles les grandes liturgies « le bœuf à son sanctuaire » et les lamentations sur la parole; la première ne semble pas avoir été employée en Assyrie, mais seulement en Babylonie; nous en possédons diverses rédactions. Langdon a fait connaître[1] un nouveau texte d'une série semblable.

Le service liturgique d'Isin, où est adorée la déesse Baou, est aussi assez bien connu. Nous avons par exemple les hymnes : « la déesse de l'enfantement », « celle dont la cité est détruite », « la fille, comme une femme ».

Aux hymnes adressés à Chamach sur le type « lève-toi comme le soleil », il faut ajouter deux litanies, publiées par Langdon[2], qui font partie d'une série de textes liturgiques. intitulée « Chamach ! lève-toi ! certes Chamach, tu es le créateur ».

Le recueil se termine par des psaumes à Tamoûz. L'auteur croit, ce qu'il faudrait démontrer, que la forme des mythes de Tamoûz est astronomique, et qu'on peut, d'une manière générale, donner une explication astronomique des légendes babyloniennes, et de celles des peuples voisins qui ont été influencés par la mythologie babylonienne. Ce principe, appliqué à tous les mythes sans exception, ne me paraît pas du tout admissible.

St. Langdon : « *A chapter from the babylonian books of private devotion* » dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 1-32; — 1910, pp. 255-258 (= Huber, dans *Hilprecht Anniversary Volume*, pp. 220 et suiv.) — L'auteur étudie une partie de la liturgie du culte privé, c'est-à-dire des incantations prononcées par l'exorciste dans de petites chapelles. Nous possédons des exorcismes dits dans « la maison du lavage » *bît rimki* et dans « la maison du baptême » *bît sala me*; tous ces rites sont essen-

1) *A fragment of a Nippurian Liturgy*, dans *Babyloniaca*, III, 1910, pp. 241-249 (et 2 pl.).

2) *Deux fragments d'hymnes à Chamach*, dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 75-78. Pour le premier, voir déjà Virolleaud, *Revue Sémitique*, IX, 1901, pp. 172-174.

tiellement des rites purificatoires au moyen de l'eau. Une autre chapelle porte le nom de *bît nûri* « maison de lumière » ; ce sont les rites exécutés dans cette chapelle que l'auteur étudie spécialement.

Les incantations sont dirigées contre les ténèbres et les mauvais démons, à l'occasion de maladies, coliques (?), mal de tête. Quelques-unes sont adressées à divers dieux, Mardouk, Nabou, Chamach ou Goula, la déesse guérisseuse. Toutes sont d'un type bien défini ; la purification est obtenue au moyen du feu. C'est pourquoi on trouve ces rites cités dans le rituel (du feu) *maqlû*.

A la fin de l'incantation, on trouve des indications sur les matières nécessaires à la réussite de l'opération ; le pain et le sel surtout sont mentionnés.

Nous connaissons encore beaucoup d'autres chapelles, où étaient accomplis des exorcismes spéciaux, mais les noms seuls nous sont connus et nous n'en saisissons pas toujours le sens.

St. Langdon : « *Two babylonian seals* » dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 236-238. — Le premier sceau représente, selon l'auteur, une scène de réconciliation ; un suppliant est agenouillé devant un homme, et derrière lui est Chamach, qui tient un objet de culte.

Le second sceau représente une scène d'adoration ; le dieu est *Ninšubur*, ainsi que l'indique l'inscription. (Comparer, pour la légende, le sceau publié par Pinches, dans *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1902, p. 87.)

St. Langdon : « *A sumerian legend concerning Dulaguz* » dans *Babyl.*, III, 1909, pp. 79-80 (et 1 pl.). — Cette légende sumérienne n'est pas traduite par l'auteur, qui a reculé devant la grande difficulté de ce texte. On sait que Dul-agaz désigne la chambre des destins, où le dieu Mardouk ou Nabou principalement fixe le sort de l'année à la fête du nouvel-an.

St. Langdon : « *Grammatical treatises upon a religious text concerning the « ardat lili* » dans *Babyl.*, IV, 1910, pp. 187-191. — Commentaire assyrien d'une incantation sumérienne contre le démon femelle *ardat lili*, qui forme une trinité avec le *lilû* et la *lilit*[1]. Ces démons sont stériles et les textes décrivent

1) Ajoutons, en passant, que la lilit est mentionnée sur l'amulette publiée

leur impuissance. L'*ardat lili* s'attaque surtout aux hommes.

St. Langdon : « *niknakku* » dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.*, XXXI, 1909, pp. 75-77. — Le *niknakku* est l'encensoir, représenté sur plusieurs monuments; on le plaçait devant le dieu, en accomplissant certains rites. Il est le symbole du dieu Gibil, le feu, qui purifie par ce moyen, de même que Mardouk purifie par le vase aux ablutions, *agubbu*.

St. Langdon : « *A babylonian « narû »* dans *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 255-256. — L'auteur publie un petit ex-voto, disque d'agate, à Chamach et à son épouse Aya. Cette pierre est appelée NA ; ce mot sumérien apparait dans le complexe NA-RU-A = *narû*, que l'on traduit ordinairement par « stèle ». Mais il serait plus exact, ce semble, de donner à *narû* le sens spécial de pierre, artistement gravée, que l'on consacre au dieu en la plaçant dans le temple. Ce terme désigne en effet les bornes et stèles, avec motifs archéologiques, dont un exemplaire était toujours déposé sous la sauvegarde du dieu.

Une seconde inscription, postérieure à la première, montre qu'un serviteur du dieu Namrou a voué cet ex-voto au dieu Ellil et à sa parèdre Ninlil. Le dieu Namrou n'est pas connu; l'auteur suppose que ce nom est une épithète de Nouzkou, qui, dans le cycle des dieux nippouriens, est souvent cité à côté d'Ellil-Ninlil.

C. F. Lehmann-Haupt : « *Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte* » dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, pp. 256-268. — Le premier texte est le rapport d'un astrologue au roi sur l'invisibilité de la lune. Le second est une inscription du roi chaldien Menouas qui mentionne la construction d'un temple (?) pour le dieu *Haldini*. A ce propos, l'auteur discute la personnalité des Chaldiens : il identifie les Chaldiens des inscriptions urartéennes avec les Χαλδαῖοι et Χάλδοι du Nord ; les Grecs n'ont pas voulu parler d'un rameau des Chaldéens; ces derniers en effet ne représentent pour les anciens qu'une classe de prêtres babyloniens. Le dieu des Chaldiens est Chaldis; mais comme tous les peuples

par Pilcher, *A Hebrew Amulet*, dans *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1910, pp. 125-126 (cf. 155-158, 234-236) et la coupe magique de Myhrman, dans *Hilprecht Anniv. Volume*, p. 346, où l'on trouve aussi le *šêdu*.

de l'Asie Mineure et du Nord de l'Assyrie, ils rendent aussi un culte à Techoup. Ce dieu se rencontre sous la forme *Te-is-bas.*

On sait que M. Lehmann a fait, il y a plusieurs années, une expédition en Arménie et au Caucase, dont peu de matériaux ont été mis jusqu'à ce jour à la disposition des historiens[1]. La première partie du récit de ce voyage a paru : *Armenien einst und jetzt.* Reisen u. Forschungen. *I. Band : Vom Kaukasus zum Tigris und nach Tigranokerta.* — Un vol. in-8° de XII-543 pages, avec 117 illustrations, 1 pl. et 1 carte, Behr, Berlin, 1909. — L'auteur avait déjà esquissé, à l'aide des matériaux rassemblés, une histoire des concepts religieux particuliers aux Chaldiens[2] ; mais on ne pourra réellement connaître ces populations, que lorsque le « Corpus Inscriptionum Chaldicarum » sera publié.

C. F Lehmann-Haupt : « *Semiramis* » dans Roscher, *Ausführl. Lexicon d. griech. u. röm. Mythol.* (1910), fasc. 63, col. 678-702, et *Die historische Semiramis und ihr Zeit.* Une brochure in-8° de 76 pages, avec 50 illustrations. Tuebingen, Mohr, 1910. — La mystérieuse Sémiramis occupe M. Lehmann depuis fort longtemps[3]. Il avait déjà montré l'importance de la statue de Nabou, trouvée à Kalakh, pour la compréhension de la fameuse légende de Ktésias. Elle était vouée « pour la vie de Adad-Nirari, roi d'Assyrie, et de sa femme du palais (son épouse ?) *Sammuramat* » par le gouverneur de Kalakh. Ce nom de femme paraissait singulièrement identique à Sémiramis ; et il fallait qu'elle eût joué un rôle bien important pour avoir été le noyau d'une légende.

M. Lehmann, cherchant à découvrir la genèse de ce conte, l'expliquait ainsi qu'il suit : Sammouramat, d'origine babylonienne, introduisit le culte babylonien de Nabou dans sa nouvelle patrie, au moment où les rois d'Assyrie tentaient de réunir effectivement dans leurs mains le pouvoir des deux états

1) Voir surtout : *Materialen z. älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, dans *Abhandl. d. k. Gesell. d. Wiss. Goettingen*, Ph. H. Kl., IX, 3. 1907.

2) *Religionsgeschichtl. aus Kaukasien u. Armenien*, dans *Archiv. f. Religionswiss.*, III, 1900, pp. 1 et suiv. ; 110 et suiv.

3) Voir surtout *Klio*, I, pp. 256 et suiv. ; X, pp. 484 et suiv.

rivaux. Elle eut un rôle actif dans le gouvernement. Comme les Mèdes furent alors en lutte avec l'Assyrie, et qu'ils n'eurent pas l'avantage, la légende d'une reine assyrienne, puissante et mystérieuse, naquit dans leurs esprits. C'est ce récit populaire que Ktésias recueillit plus tard. La réunion de l'Assyrie et de la Babylonie en une satrapie favorisa la légende de la construction de Babylone par Sémiramis.

Les documents nouveaux, exhumés d'Assour, permettent à M. Lehmann de modifier, sur un point tout au moins, son opinion antérieure : on a découvert deux lignes parallèles de stèles, dont quelques-unes sont encore debout ; les stèles d'un rang portent des inscriptions de rois assyriens, les autres, des noms de gouverneurs ou de grands dignitaires. Il n'y a pas d'image, mais, vers le haut, une petite niche dans laquelle est l'inscription. On lit sur l'une d'elles[1] : « Monument de *Sa-am-mu-ra-mat*, femme de palais de Chamchi-Adad, roi de l'univers, roi d'Assyrie ; mère d'Adad-nirari, roi de l'univers, roi d'Assyrie ; grand-mère (?) de Choulmanouacharidou, roi des quatre régions ». Donc cette femme est la mère d'Adad-nirari IV et doit avoir participé au gouvernement lorsque son fils était au pouvoir. Le jeune roi fut sans doute mécontent de cette tutelle, ce qui est visible dans la légende de Ktésias : le fils de Sémiramis, Ninyas, essaya de tuer sa mère, qui abandonna le pouvoir et se tua ; quelques-uns disent qu'elle se changea en pigeon.

Il est bien facile de comprendre pourquoi on attribua des traits guerriers à Sémiramis; son beau-frère, son fils, et son neveu guerroyèrent en Médie et en Arménie. La légende de Ktésias dit que le mari de Sémiramis fit la guerre aux Mèdes et son fils, huit campagnes contre le même peuple. La lutte avec l'Arménie est restée vivante dans les esprits. Le « roman de Ninos », trouvé en Égypte, a transformé les personnes et le motif de la légende, mais les traits historiques des guerres de Ninos contre les Arméniens sont conservés ; Ktésias connait aussi tous ces événements. On trouve beaucoup de monuments Urartéens (Chaldiens) auxquels est attaché le souvenir de la reine assyrienne ; rappelons seulement que Van

1) Voir aussi *Klio*, X, 1910, pp. 256-257.

s'appelle « ville de Sémiramis » et qu'il y a un « canal de Sémiramis ». L'auteur a recueilli dans ces régions plus d'une tradition semblable.

Ce sont donc des étrangers qui ont inventé cette légende; des Assyriens ou des Babyloniens ne pouvaient croire que cette reine et son époux avaient été les premiers souverains d'Assyrie et fondé Babylone. Mais comment expliquer ses aventures amoureuses? Elle se confondit avec l'Ichtar, amante et guerrière, qui conduit les armées assyriennes. La situation privilégiée de la femme chez les Urartéens — leur principale divinité est adorée sous les traits féminins — a pu favoriser le développement de ces traits particuliers.

C. F. Lehmann-Haupt : « *Sarapis* » dans Roscher, *Ausführ. Lexicon ...*, (1910), livr. 51, col. 338-364 [et *Klio*, X, 1910, pp. 394-395][1]. — L'auteur expose l'histoire du culte de Sérapis, qu'il fait venir de Babylone. Je ne suis point convaincu que « le dieu babylonien Sérapis est trouvé depuis longtemps », quoiqu'on puisse distinguer des influences babyloniennes dans quelques textes grecs où Sérapis est mentionné. Je renvoie, pour l'étude de l'origine de cette divinité, aux articles que M. Isidore Lévy publie dans cette *Revue*.

M. Lidzbarski : « *Ein mandäisches Amulett* », dans *Florilegium de Vogüé* (1909), pp. 349-373. — On a souvent noté que les divinités babyloniennes étaient citées dans les textes mandéens. La tablette magique de plomb, que publie M. Lidzbarski, en fournit de nouveaux exemples très suggestifs. Cet amulette comporte deux textes, dont la forme rappelle une des inscriptions publiées par Pognon. Dans le premier, le bon génie apprend le malheur de celui que concerne le talisman, et il invoque l'aide des puissances supérieures, qui répondent à cet appel. Dans la deuxième partie, le bon génie cherche à éloigner les mauvais esprits; l'intercesseur est envoyé de l'un à l'autre. Tout, dans ce récit, porte, selon l'auteur, le cachet d'un motif de conte populaire : « La forme et le contenu n'ont pas été trouvés par le scribe, mais sont empruntés ». C'est précisément cette seconde partie (pp. 361 et suiv. : lignes 115 et

1) Cf. H. P. Weitz, dans Roscher, *Lexicon*, livr. 61, col. 364 et suiv. et *Klio*, X, 1910, pp. 120 et suiv.

suiv.) qui est la plus intéressante pour l'historien de la religion babylonienne.

L'intercesseur se rend auprès des démons, cause de tout le mal ; il s'adresse à Chamach, qui prête serment et répond qu'il ne sait rien. L'envoyé le traite de menteur. « Mais, va donc, dit Chamach, et demande à Sin, le fils de Bêl, roi des dieux ». Le bon génie demande à Sin, appelé : « Aveugle, qui est investi du pouvoir sur les sphères célestes, paralytique, qui est investi du pouvoir sur les compagnons (?) célestes », pourquoi il répand la mort et le malheur. Sin répond que les planètes sont la cause de tout le mal. On appelle le chef des génies destructeurs, qui accuse Chamach. Le conte continue et se termine par l'incantation proprement dite. Le nœud magique, qui sert de talisman, est consolidé par divers bons génies, parmi lesquels on trouve cités : Chamach, dans son éclat ; Bêl, Nêrig (Nergal) et Kaiwân (Saturne) ; la lune, dans son éclat ; Dlibat (Dilbat-Vénus) et Dounich (?) ; Nebo, ses prêtres et ses adorateurs ; les sept planètes.

On notera combien la tradition babylonienne s'est nettement conservée, car Sin, le dieu de la lune, est appelé fils de Bêl. La forme du dialogue aussi pourrait prêter à des rapprochements intéressants.

Ajoutons ici la mention, sur une tessère palmyrénienne[1], des divinités Bêl, Chamach et Nanaï (Nana) ; ce dernier nom de déesse se trouve, entre autres, sur quelques monuments palmyréniens semblables et dans une inscription syriaque[2], en compagnie de Nebo et de Si (le dieu-lune, Sin).

Fr. Martin : « *Lettres néobabyloniennes*. — Un vol. in-8° de 195 pages. (Biblioth. des Hautes-Études, Sc. hist. et phil., fasc. 179). Paris, Champion, 1909. — Les lettres traduites forment le fascicule 22 des *Cuneiform Texts* du Musée Britannique, et se répartissent entre les règnes de Nabou-nâ'id, Cyrus, Cambyse et Darius ; quelques-unes, spécialement la première, sont certainement plus anciennes. Déjà étudiées en 1906 par Thompson, ces lettres présentent de nombreuses difficultés ; ce travail rendra donc de réels services.

1) Euting, *Notulae epigraphicae*, dans *Flor. de Vogüé*, p. 238-9.
2) Pognon, *Inscriptions sémit.*, II, n°s 160-6.

Le contenu de ces lettres est d'ordre très divers ; comme on peut s'y attendre, celles qui concernent les offrandes pieuses et les fournitures de temples sont assez nombreuses ; elles mentionnent surtout le temple de Chamach à Sippar. On invoque ordinairement Mardouk et Nabou, au commencement de la lettre ; quelquefois Nana, au lieu de Tachmetoum, est citée comme parèdre du dieu Nabou. Il semble que le culte de Mardouk l'emporte partout, ce qui est naturel pour l'époque néobabylonienne. Cependant, les autres dieux sont encore très honorés ; on prête serment au nom de divers d'entre eux.

La lettre la plus intéressante est sans doute la première ; un fonctionnaire du roi fait demander des copies de tous les textes qu'on pourrait trouver et qu'on jugerait bons pour le palais et la royauté. Il n'est pas exagéré de penser à Assourbânipal, qui fit tant pour la littérature babylonienne. On trouve mentionnés, par exemple : les « tablettes de cou du roi », c'est-à-dire des amulettes, qu'on suspendait au cou ; nous en possédons quelques exemplaires[1] ; « des tablettes de cou du fleuve » (?) ; des tablettes concernant la « maison de baptême » *bit šala mé* ; « tablettes de cou de la tête du lit royal » ou concernant le « *kakku eru* de la tête du lit royal » — donc une autre série d'amulettes qu'on suspendait au lit, en cas de maladie par exemple. Le roi fait demander aussi une incantation, un rituel de magie médicale, des prières de « l'élévation des mains », un texte de rite purificatoire. Le fonctionnaire insiste encore en terminant ; il faut envoyer même ce que le roi n'aurait pas mentionné, les « tablettes précieuses de vos appartements ».

Le n° 13 mentionne les vêtements de laine violet-pourpre de Chamach et Bounene, pour une fête au mois d'Adar et de Nisan, semble-t-il ; n° 208, vêtements de pourpre pour la déesse Announit. L'habillement des dieux est un rite spécial, qui précédait certaines cérémonies. On sait que le texte connu sous le nom de lettre à Jérémie, Baruch 6, mentionne, dans la description des cérémonies babyloniennes, les vêtements de

1) Amulette de Toukoulti-Ninip, Scheil, *Annales de Tuk. Ninip*, p. 3. — Voir aussi : Lettre d'El-Amarna, Knudtzon, n° 4, l. 45. — II Rawlinson, pl. 40, n° 2, 10-15 ; liste des pierres magiques, d'accouchement, d'amour, de conception, ou des effets contraires.

pourpre dont on habille les divinités. Le vêtement a d'ailleurs une valeur rituelle très prononcée[1]. Les textes mentionnent souvent les ornements des statues divines, couronnes, colliers, bijoux de toutes sortes[2].

N° 78, la dîme de la montagne (?) de Nergal est versée au temple ; — n° 126, mention du *pitnu ša* ^ilu^ *Šamaš*, qui semble être le registre des comptes du temple.

Fr. Martin : « *Le juste souffrant babylonien* » dans *Journal Asiatique*, 1910, II, p. 75-143[3]. La lamentation du juste souffrant babylonien formait un véritable poème, dont nous possédons trois fragments, que l'auteur rapproche et commente abondamment. Ce texte présente de grandes difficultés ; un scribe d'Assourbânipal a cru devoir faire un commentaire des vers difficiles, qui nous est conservé par le deuxième fragment. Ce poème est intitulé : *ludlul bêl nimeqi* « je veux célébrer le maître de la sagesse », c'est-à-dire le dieu Mardouk auquel le malheureux doit la délivrance de ses maux.

Les mauvais traitements ont accablé le juste et il invoque un sauveur ; mais partout où il regarde, il ne voit que nuit et trouble ; ni le devin, ni celui qui interprète les songes, ni le nécromancien, ni le magicien n'ont pu dénouer le lien qui l'enserre. Il est traité comme un impie, qui a négligé le culte et n'a pas offert les offrandes exigées, et pourtant il a fait son devoir. Mais la volonté des dieux est insondable. Le juste a été brisé par le démon des mânes et nul ne peut le guérir. Il voit en songe le vieux roi chaldéen (?) Our-Baou, l'homme puissant, ceint de la tiare, et il consulte sur le sens à donner à cette vision. Mardouk enfin s'apaise ; il chasse le démon des mânes

1) Voir, par exemple, Schrank, *Babylon. Sühnriten*, 1908, pp. 28 et suiv. ; 32 et suiv. ; 69 et suiv. ; et surtout le très intéressant article de G. Meloni, *Alcuni temi semantici tratti dalle vesti presso i Semiti*, dans *Riv. d. Studi Orientali*, III, pp. 517-565. — Je signale aussi, pour mémoire : R. Eisler, *Weltenmantel u. Himmelszelt*, 2 vol. in-8°, 1910.

2) Pour les ceintures et les chaussures, de Genouillac, *Rev. d'Assyriol.*, VII, 1910, p. 158 ; — pour des tiares et des colliers, ajouter aux textes connus, Allotte de la Fuÿe, *Florileg. de Vogüé*, p. 8.

3) Le troisième fragment de ce poème a aussi été étudié par R. C. Thompson, *The third tablet of the Series « ludlul bêl nimeqi »*, dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 18-24.

et l'outoukkou méchant, il terrasse la labartou et fait régner la paix. Le malade délivré décrit la guérison de chaque partie de son corps ; il est réhabilité juridiquement. C'est Mardouk qui a eu pitié de lui et a envoyé le salut.

Le malheureux s'appelle *Ṭâbi-utul-ilu Ellil* (« il est bon, le giron d'Ellil ») et habite Nippour. M. Martin croit, avec raison, qu'il ne s'agit pas d'un roi; peut-être était-il un petit prince, ce qui semble admissible. Il appelle ses ancêtres déifiés « des génies protecteurs » *šedie*. Cette lamentation a plus d'une analogie avec celle de Job; on a déjà relevé les points de contact entre le Job babylonien et celui des textes bibliques[1].

L'auteur attribue ce poème à l'époque d'Hammourapi, et pense qu'il a, dans la rédaction qui nous est connue, un but politico-religieux : de même que le poème *enuma eliš*, la légende de la création, il proclame l'hégémonie du culte de Mardouk. Mais cette rédaction, comme celle de la création, peut fort bien être le remaniement d'un texte plus ancien, où Ellil, surtout peut-être Ea, le *bîl nimeqi* par excellence, aurait sauvé le malheureux habitant de Nippour.

L'auteur a réussi à donner une meilleure interprétation de plusieurs passages difficiles de ce texte. La lamentation du juste souffrant babylonien est un des beaux morceaux de la littérature babylonienne, où est posé le problème du mal[2].

Ed. Meyer : « *Geschichte des Altertums* », 2e édit. I. Band, 2. Hälfte : *die ältesten geschichtlichen Voelker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert*. — Un vol. in-8° de XXVIII-894 pages. Stuttgart-Berlin, Cotta, 1909. — Après l'histoire de l'Égypte jusqu'à la fin des Hyksos, l'auteur expose l'histoire de la Babylonie et des Sémites jusqu'à l'époque cassite, puis celle des peuples du Nord et de l'Ouest, si intimement liés à la Babylonie, en particulier les populations de l'Asie Mineure. Ce sont

1) Jastrow, *A Babylonian parallel of the Story of Job*, dans *Journal of Biblical Literature*, XXV, 1906, p. 135 et suiv. ; — et maintenant S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Hiob?* Eine literargeschichtliche Studie (Bibl. Studien, XVI, 2), in-8°, XII-138 pages, Herdersche Buchhandlg., Freib. i. B., 1911, qui s'inscrit en faux contre l'idée d'un emprunt.

2) Sur la notion du péché, voir aussi Slaby, *Sünde u. Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien-Assyrien*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, VIII, 3.

là les principaux chapitres fondés sur les textes cunéiformes. Il est naturellement impossible de résumer ici ces pages nourries ou de discuter les idées exposées par le savant historien. On trouvera dans ce volume de nombreux paragraphes traitant des questions religieuses, de la vieille religion sumérienne, ou des concepts babyloniens plus récents. On a déjà vu, au cours de cet article, que je ne saurais admettre, comme Ed. Meyer, l'antériorité des Sémites sur les Sumériens dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate.

D. W. Myhrman : « *Sumerian administrative documents dated in the reigns of the Kings of the second dynasty of Ur* » from the temple Archives of Nippur (The Babylonian Exped. of the University of Pennsylvania, Series A, III, 1). Un vol. in-4° de XII-146 pages, avec 70 pl. de textes autogr. et 12 pl. de reprod. photogr. Philadelphia, Dép. of Archaeology, Univ. Pennsylv. 1910. — Les textes sumériens publiés sont tous de l'époque des rois d'Our. L'auteur étudie la place occupée dans l'histoire par la dynastie d'Our; indique le lieu où ont été trouvées les tablettes, les textes semblables connus, la nature des textes qu'il publie, les dates des rois d'Our, les noms et l'ordre des mois pendant la dynastie d'Our; il transcrit, traduit et commente 24 des textes publiés, et fait de courtes observations sur quelques signes, ou sur certaines expressions sumériennes. Suivent des index, noms propres d'individus, de dieux, de lieux, de temples, de mois et de fonctionnaires; la description des tablettes, une liste de signes cunéiformes et du système de transcription employé.

N° 2, procès relatif à un office du temple; — n° 129, compte d'expédition de grains à un boulanger pour des offrandes pieuses lors de la fête du mois *gan-gan-e*; — n° 132, compte d'expédition de farine pour des offrandes pieuses à certains jours, 1-6, du mois; — n° 117, compte d'expéditions de grains, où il faut noter des grains pour une pierre de porphyre destinée à la couche du dieu Nouzkou; — n° 131, livraison de grains au temple d'Ellil; — n° 133, compte d'expédition de grains pour des offrandes pieuses et de pierres de porphyre destinées à des lits de divinités.

On trouve cités naturellement plusieurs noms de temples, et des noms de divinités dans les noms propres théophores. Les

dates connues signalent souvent des événements religieux importants. Quelques tablettes portent des empreintes, mais peu distinctes, de telle sorte qu'on ne peut pas toujours définir le sujet gravé sur le sceau; n° 13, sceau d'un patési, dédié au dieu-roi Gimil-Sin; n° 14, sceau d'un juge, dédié au dieu-roi Dungi; la scène représente le fidèle conduit par un prêtre devant son dieu, assis sur un trône; le dieu semble être le dieu Sin, le patron de la ville d'Our (comparer les n°s 32; 62; 65, dédié au dieu-roi Gimil-Sin).

Les serments sont prêtés au nom du roi, mais le roi n'est jamais nommé.

M. Pézard : « *Les intailles de l'Elam* » dans *Recueil des Travaux*, XXXII, 1910, pp. 203-211. — L'auteur étudie les intailles, les cachets plats et les cylindres, provenant des fouilles de Suse, qui sont, selon lui, d'époque très ancienne; ils remontent à une époque où l'Elam était indépendant de Babylone. La religion de l'Elam lui paraît avoir été essentiellement naturiste, tandis que celle des « Accadiens », qui influença toute la Chaldée, puis l'Elam, était astrale. D'où la conclusion suivante : le répertoire figuré de l'Elam avant la conquête babylonienne est tout différent de celui des peuples voisins, que ce soient les dessins des intailles ou ceux de la céramique. Ces figures présentent un cachet naturiste marqué; peu de scènes se rapportent au culte, et encore celles-ci sont-elles toujours liées à l'adoration des forces de la nature; les astres n'y jouent qu'un rôle accessoire. Un grand nombre de ces figures, ou de ces symboles religieux, passèrent ensuite d'Elam en Babylonie et en Assyrie.

L'auteur commet une erreur, en croyant que les « Accadiens », pour employer sa terminologie, n'ont pas adoré les forces de la nature, mais ont demandé dès l'abord aux astres de protéger leurs maisons et leurs champs. On ne peut donc admettre la différence que l'auteur établit entre l'iconographie élamite et l'iconographie babylonienne. Il n'eût d'ailleurs pas été difficile à M. Pézard de trouver dans la glyptique babylonienne des motifs naturistes, et je ne vois aucune raison d'attribuer en bloc ces derniers à une influence élamite. Les influences de cet ordre sont excessivement difficiles, autant que délicates, à

déterminer[1] et le critère, même juste de l'auteur, n'eût pas suffi à cette tâche. Le problème est trop complexe pour être traité de façon si hâtive, et l'histoire de l'Elam, surtout de l'Elam ancien et de ses rapports avec la Chaldée, trop peu connue pour autoriser une théorie si générale qu'aucun argument n'étaie.

Au reste, on trouve d'intéressants renseignements dans cet article, que la liste des différents motifs, figurés sur les monuments étudiés, rend fort utile.

TH. PINCHES : « *The goddess Ištar in assyro-baybylonian literature* » dans *Proceed. of the Soc. of Biblical Archaeology*, XXXI, 1909, pp. 20-37, 57-69. — L'auteur montre que la déesse Ichtar eut un grand nombre de sanctuaires, dont les plus importants furent à Ourouk, Ninive et Arbèles; le nom le plus ancien qui la désigne est Innana. Pinches suppose qu'elle est appelée fille du dieu-lune Sin, parce que Vénus a des phases; mais cette explication ne me paraît guère plausible, puisque les Babyloniens n'ont pas eu connaissance de cette particularité de Vénus[2].

L'auteur mentionne la descente d'Ichtar aux enfers et ses rapports avec Tamoûz, qu'il illustre par une prière à Ichtar et à Tamoûz : on invoque les deux divinités à l'occasion de maladie et d'impuissance. Son culte sensuel à Ourouk est attesté par la légende de Gilgamès; l'auteur croit que cet aspect du culte d'Ichtar est le fait des croyances populaires; on a, en effet, des hymnes très sévères, adressés à la déesse, ce que montre M. Pinches. Elle est surtout la déesse de l'amour et de la reproduction à Ninive et à Arbèles; dans la première cité, elle est aussi une déesse guerrière, comme on le voit par les annales des rois d'Assyrie; l'Ichtar de Ninive fut la plus importante. L'auteur traduit une incantation à Ichtar, par une femme, semble-t-il, dont l'amant est absent; elle demande que l'amour entre chez elle. Une prière à l'Ichtar de Ninive et d'Arbèles doit montrer les divers aspects de cette divinité.

1) Voir les remarques judicieuses de King, dans le dernier chapitre de son « Histoire de Sumer et d'Akkad ».

2) Kugler, *Im Bannkreis Babels*, p. 58 et suiv.

A. Poebel : « *Babylonian legal and business documents from the time of the first dynasty of Babylon* » chiefly from Nippur (The Babyl. Exped. of the University of Pennsylvania. Series A, vol. VI, 2). — Un vol. in-4° de xvi-164 pp. avec 60 pl. de textes autogr. et 10 pl. de reproductions photogr. Philadelphia, Depart of Archaeology, Univ. of Penns. 1909. — Les textes sumériens, de nature juridique et économique, que l'auteur publie, proviennent surtout de Nippour. Après quelques remarques d'introduction, l'auteur indique le schéma des documents publiés, dont il traduit et commente un grand nombre; la nature des sceaux employés dans ces transactions; les dates des rois de Babylone, de Hammourapi à Samsouditana ; la désignation de l'année d'après les événements ; l'histoire politique de la 17e année du roi Sinmouballit à la fin de la première dynastie babylonienne. Il publie ensuite un vieux texte très mutilé, daté de la première dynastie babylonienne, qui est la copie d'un transfert de terrain, par un ancien roi, au temple d'une déesse. Malheureusement le nom du roi, de la capitale de son royaume, et celui de la déesse sont brisés. Le volume se termine par de nombreux index, noms propres, contenu des documents publiés et description des tablettes, numéros du catalogue des collections de Nippour, enfin les textes.

Les personnes nommées dans ces documents ne sont pas toutes attachées au temple d'Ellil, le dieu de Nippour. Ce dieu même n'apparaît pas dans les formules de serment ; en effet, tous ces textes, comme ceux qu'a publiés Myhrman, présentent cette particularité que le serment est prêté « par le roi » et que le roi n'est pas nommé ; ce qui est une double infraction à l'usage courant : « par tel dieu (et tel dieu) et tel roi ils jurèrent ».

Plusieurs textes concernent les droits de certaines personnes aux revenus des temples ou la location de fonctions ecclésiastiques : n° 36, location des charges de parfumeur, superintendant, pourvoyeur, portier, balayeur du parvis, *puršumu* du temple de Martou. — N° 39, échange de ces mêmes fonctions, du temple de *Ku-šu*, contre des propriétés immobilières. — N° 66, rachat de ces mêmes fonctions du temple d'Ea et de Damgalnounna. — N° 7, location de la charge de parfumeur du temple de Martou et de Lougal-ab-a. — N° 42, acte confirmant la trans-

mission du titre de *kalû* « psalmiste » après la mort du titulaire. — N° 37, échanges des charges de superintendant et maître de la garde-robe du temple de Nouzkou contre des propriétés immobilières. — N° 10, procès au sujet de l'échange de champs cultivés contre l'office de parfumeur d'Ellil. — N° 43 et n° 26, héritages dans lesquels entrent en partage l'office de prêtre d'Ellil (n° 43) et des champs et vergers du dieu *Maḫ*, les offices de psalmiste et parfumeur du temple de Ninsoum, des vergers du dieu Gilgamès (n° 26).

Le n° 8 est un acte de libération d'esclave devant le dieu Chamach.

Les sceaux employés à Nippour présentent certaines particularités : pour sceller les actes où l'on prête serment, on emploie des sceaux faits expressément par les officiers ministériels, appelés BURGUL, DUPSAR[1], représentants de l'autorité royale. Ces cachets ne portent aucune scène religieuse, mais simplement un nom. Quelques-uns sont faits pour le temple, ou pour parler babylonien, pour le dieu; ils portent alors le nom du dieu qui est partie juridique, ainsi n° 66, sceau des dieux Enki et Damgalnounna, qui vendent les charges de leur temple. Mais, dans certains cas, le nom du dieu est sans rapport avec l'acte juridique; il se peut alors que l'impression du sceau ait simplement la valeur de talisman.

Signalons encore les intéressantes formules de dates, dont l'auteur donne une liste aussi complète que possible, avec les variantes; on sait qu'elles mentionnent souvent des édifices religieux. La liste des noms propres est aussi très utile, puisque les noms théophores fournissent un apport considérable à l'histoire des idées religieuses[2].

H. RADAU : « *Miscellaneous sumerian texts* from the temple library of Nippur ». *Hilprecht Anniversary Volume* (1909), pp. 374-457 (avec 30 planches de textes autogr. et 15 pl. simili). — La bibliothèque de Nippour, fouillée par l'expédition américaine, a fourni un grand nombre de textes religieux, rédigés en

1) Poebel, *Der burgul als Notar in Nippur*, dans *Oriental. Literaturzeitg.*, 1907, col. 175-181.

2) Poebel, *Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsam u. der ersten Dynastie von Babylon* (Habilitationsschrift), Breslau, 1910.

sumérien. En attendant la publication méthodique de ces textes, M. Radau étudie quelques hymmes ou inscriptions historico-religieuses, c'est-à-dire des hymnes ou des prières mentionnant des rois, et signale de nouvelles inscriptions historiques. Ce travail excessivement touffu a pour but d'élucider les deux problèmes suivants : quel est l'âge de la bibliothèque trouvée à Nippour? — Le dieu Ellil et son temple Ekour sont-ils le principal dieu et le sanctuaire central de la Babylonie? — Voici les conclusions de l'auteur : il y a deux groupes dans la bibliothèque de Nippour ; les textes récents sont de l'époque cassite; les textes les plus anciens remontent à l'époque des rois d'Our et d'Isin. La religion babylonienne, avec sa liturgie et ses rituels, telle que l'attestent ces textes, remonte au cinquième millénaire environ avant notre ère, et cette religion était systématisée. L'époque de Hammourapi fut relativement stérile au point de vue des productions littéraires et religieuses. La religion babylonienne présente trois périodes bien caractérisées : la période sumérienne avec le culte d'Ellil ; la période cananéenne ou babylonienne avec le culte de Mardouk ; la période assyrienne avec le culte d'Assour. Le sanctuaire d'Ellil à Nippour, l'Ekour, doit avoir été le centre du culte de la Babylonie ; c'est là que l'on offrait les prières et les sacrifices pour toutes les cités importantes de la Babylonie, car Ellil est le dieu par excellence de la période sumérienne, et son culte a mis son sceau indélébile sur la religion de toutes les autres cités.

Afin de prouver sa thèse, l'auteur transcrit, traduit et commente abondamment les hymnes suivants : un chant de gloire à la déesse NIN-AN-SI-AN-NA, une des formes d'Ichtar, chanté par Idin-Dagan, roi d'Isin ; il fait partie du rituel du Nouvel-An : la déesse doit se rendre dans la chambre consacrée, pour célébrer ses noces avec le dieu DAGAL-UŠUMGAL-ANNA, c'est-à-dire Tamoûz. — Un hymne à la déesse, ou mieux une litanie de la déesse NIN-MAH, pour la restauration de différentes villes. — Quelques lignes d'un hymne au dieu LUGAL-BANDA, appelé « fruit de la montagne » et identifié avec Chamach, le soleil. — Une partie d'un hymne à Notre-Dame d'Isin, la déesse Baou ; — et d'un hymne à GALU-LAL, dieu de l'agriculture, qui protège et nourrit le bétail.

Les textes suivants seront étudiés dans les prochains mémoi-

res de l'expédition américaine : un fragment de la deuxième tablette d'une incantation au dieu Nergal, mentionnant le dieu-roi Doungi; — un texte mythologique, ce semble, analysé par l'auteur, dialogue entre Ellil et son fils Sin, le dieu de la lune; ce texte atteste l'influence de Sin sur l'agriculture, irrigation, céréales, troupeaux; — un hymne au dieu Am-an-ki, qui a sa demeure sur un bateau, et qui est comparé à un léopard et à un lion; — enfin d'autres hymnes à Tamoûz, Ellil, Ninip de Nippour, Ningal, Ninâ, déesse des poissons et des oiseaux, et un chant de moisson de la grande fête d'Ellil et Ninlil.

Je suis bien loin d'admettre toutes les idées émises par l'auteur de ce savant mémoire, où il y a trop d'équivalences et d'identifications hasardeuses, fondées presque uniquement sur la trinité, que l'auteur recherche jusque dans les moindres détails; cet esprit de système auquel M. Radau nous avait déjà habitués[1], reparaît malheureusement dans chacune de ses publications et ne laisse pas d'être un peu fatigante. Mais c'est là un de ses moindres défauts; ce qui est plus grave, c'est qu'entraîné par son tempérament à l'unité, l'auteur cherche uniquement à montrer en quoi sont semblables les divinités qu'il cite, au lieu d'indiquer d'abord combien elles étaient distinctes. La trinité n'est ni toute la religion babylonienne, ni surtout le point le plus important des idées religieuses, et M. Radau l'oublie chaque fois qu'il prend la plume. Cependant on ne saurait trop se féliciter, avec les membres de l'Université de Pennsylvanie, d'avoir tant de textes intéressants à notre disposition, qui augmenteront dans une large mesure notre connaissance de la religion mésopotamienne; il faut savoir gré qu'ils soient publiés avec autant de souci de l'exactitude matérielle.

H. Radau : *Nin-ib, the determiner of fates according to the great sumerian epic Lugal-e ug me-lâm-bi ner-gal* from the Library of Nippur. (The Babyl. Exped. of the Univ. of Pennsylv. Series D, V, 2). Un vol. in-8° de x-72 pages, avec 5 reprod. photogr. Philadelphia, Univ. of Pennsylv. 1910. — L'auteur doit publier prochainement[2] différents textes religieux, concernant le dieu

1) Voir par exemple *Bêl the Christ of Ancient Times*, Chicago, Open Court, 1908. Cf. A. S. Hawkesworth, *In how far was Bêl the Christ of Ancient Times?* dans *The Monist* (Chicago), XIX, 2.

2. Voir maintenant *Sumerian Hymns and Prayers to god Ninib, from the*

Ninip. Mais en étudiant ces tablettes, il a reconnu que quelques-unes d'entre elles n'étaient ni des hymnes, ni des prières, mais, semble-t-il, des fragments de poèmes. C'est là le thème des pages publiées sous le nom de « Ninip, qui fixe le destin ».

La première partie de ce travail est consacrée à prouver l'existence d'une bibliothèque du temple d'Ellil à Nippour, par le témoignage de la bibliothèque même d'Assourbânipal et par les textes de Nippour. Sans m'attarder à cette question, fameuse par les controverses qu'elle a provoquées, il faut constater qu'il y avait à Nippour une école de copistes. Plusieurs textes portent en effet la signature (colophon) : « copie de Nippour ». Ces copies sont des incantations, des hymnes ou prières, des rituels, des textes astrologiques ou des hémérologies. Il y avait donc, dans le temple d'Ellil probablement, un certain nombre de textes et de duplicata des productions littéraires variées. Il est certain, d'ailleurs, qu'on arrivera aux mêmes conclusions pour d'autres temples de Mésopotanie, lorsque Our, Ourouk, Eridou par exemple, seront fouillés sérieusement[1].

L'auteur insiste ensuite sur l'importance des textes, trouvés à Nippour, pour l'étude de la langue sumérienne.

La troisième et la quatrième partie concernent le poème sur Ninib. Il n'était pas inconnu, car Hrozny, en publiant il y a quelques années des hymnes adressés à Ninip[2] provenant de la bibliothèque d'Assourbânipal, avait constaté que plusieurs des textes publiés sous le nom d'hymnes étaient à proprement parler des fragments d'un grand poème, appelé *šimâti Ninrag* « décisions de Ninrag », qui racontait comment Ninib s'adresse aux pierres et fixe leur destin.

Ce poème est intitulé « le roi, dont l'intrépidité inspire la terreur ». Quel en est le contenu et le sens? Pour Hrozny, l'idée prédominante est la glorification de la puissance solaire et de son influence sur la nature. Radau ne croit pas, et avec

temple Library of Nippur, Philadelphia, 1911 (*Babyl. Exped.*, Series A, t. XXIX, part 1).

1) Voir déjà les textes religieux de Tello, *Nouvelles fouilles*, fasc. 2, pp. 198 et suiv.

2) *Mittheilungen d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1903, 5 : *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag*. La lecture *Ninrag* — pour Ninip — que l'auteur avait adoptée n'a pas été admise.

raison, ce semble, que Ninib soit considéré dans ces textes comme un dieu solaire; il apparaît comme le seigneur des puissances naturelles qui combattent contre des ennemis communs. L'auteur ajoute que l'idée primordiale, — Ninib est *mušim šimâti* « celui qui fixe les sorts » —, rappelle la légende de Mardouk qui reçoit les tablettes du destin, après sa victoire sur Tiamat. Comme Radau admet que Mardouk est une copie de Ninib, il suppose que ce dernier a dû vaincre un ennemi puissant, semblable au dragon des eaux primordiales; or un hymne qu'il publiera, et dont il donne quelques extraits en traduction, célèbre Ninib comme le sauveur de Babylone.

Les diverses pierres que mentionne le poème sont personnifiées et représentent, pour l'auteur, les diverses montagnes, ou les contrées, où elles « vivent ». Donc en déterminant leurs sorts, Ninib fixe le destin des pays qu'elles personnifient. Malheureusement, nous ne connaissons exactement ni le nombre, ni le nom de toutes les pierres citées.

L'auteur transcrit, traduit et commente cinq textes concernant les pierres *šu-u* et *ga-sur-ra*; *ušû* « dolérite »; *e-li-el*; *ša-da-nu* (KA-GI-NA) « hématite »?; *algamešu* « pierre de foudre ».

On sait combien les pierres, et spécialement les pierres rares, sont usitées en magie; ce poème est donc du plus haut intérêt. L'identification que l'auteur fait entre *algamešu* et la pierre de foudre est nouvelle; il la tire spécialement d'Ezéchiel, XIII, 11, 13 et cette explication me paraît heureuse. Tandis que les autres pierres reçoivent un bon destin, l'*algamešu* est maudite par Ninib parce qu'elle s'est opposée aux décisions du dieu. Mais le texte se termine par une consécration de la pierre comme offrande pieuse. Donc, comme dit Radau, « maudite et sacrée ». La pierre de foudre est, comme on sait, l'objet de nombreuses superstitions[1].

Cette intéressante publication se termine par l'étude de fragments d'une épopée ou d'un poème sumérien à Ninib, trouvé à Nippour, et dont on connaissait déjà l'existence par des tablettes de la bibliothèque d'Assourbânipal[2]. Il commence par

1) Voir en dernier lieu : Saintyves, *Talismans et reliques tombés du ciel*; ch. I. *Reliques d'origine météorique, les pierres de foudre*, dans *Revue des Études ethnogr. et sociol.*, 1909, juillet-août, pp. 175-192.

2) Hrozny, *Ninrag*, p. 6; p. 18.

« Toi qui es semblable à Anou » et glorifie, exalte le dieu, identifié avec le roi des dieux ; Ninib se couvre de la couronne royale, parce qu'il a vaincu les ennemis de la Babylonie, en particulier les Gouti, les Louloubi et les Elamites.

Je fais ici les mêmes réserves que plus haut, en ajoutant l'espoir que les savants de l'expédition américaine ne nous fatigueront plus avec l'insipide controverse « bibliothèque » ou « pas de bibliothèque », à Nippour, car elle a déjà trop duré et prend encore une place excessive dans les publications de cette année.

A. H. Sayce : « *The Origin of the Greek Lamp* » dans *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 79-82. — Sur plusieurs bornes babyloniennes on remarque une lampe parmi les symboles divins représentés ; c'est, comme on sait[1], l'emblème du dieu *Nuzku*, qui symbolise la dernière phase de la lune. M. Sayce, constatant que la lampe est inconnue à l'époque archaïque en Grèce, comme en Égypte, à Chypre, en Crète (?) et à Troie, et qu'on a trouvé à Boghaz-Keuï deux lampes de bronze de forme babylonienne, qui font prévoir les lampes d'argile grecques, suppose que l'usage de la lampe a été introduit en Grèce par l'Asie Mineure, non par la Syrie ou l'Égypte.

A. H. Sayce : « *The Trees of Life and Knowledge* » dans *Florilegium de Vogüé*, pp. 543-550. — On a identifié « l'arbre de vie » avec l'arbre conventionnel qui est représenté sur plusieurs monuments babyloniens, gardé par deux génies ailés, debout ou agenouillés. Cet arbre est le palmier dont les Babyloniens tiraient « la boisson de vie ». Mais aucun texte ne mentionne l'arbre de vie ; l'immortalité est acquise par « l'eau de vie » et « la nourriture de vie ». D'autre part, l'arbre sacré est mentionné dès la plus haute antiquité, c'est le *Kiškanû* « cyprès », l'arbre de la connaissance, que le dieu Ea protège, car il croît à Éridou.

L'*erênu* « cèdre » est un autre arbre sacré, mais surtout en Elam, associé au culte de Chouchinak.

Donc nous avons un arbre sacré en Elam et deux en Chaldée,

1) Voir déjà Frank, *Leipz. Semit. Studien*, II, 2 (1906), p. 32 et Hinke, *A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar* (1907), Index, p. 242, s. v. Lamp of Nuzku.

prototypes de l'arbre de vie et de l'arbre de connaissance de la Genèse. Il est facile de voir comment la conception d'arbre de vie a pu se former : Ea donne la vie, qui découle des connaissances divines ; l'arbre sacré de la connaissance devint une source de vie ; de plus cette idée fut facilitée par l'existence de la boisson vivifiante que donne le palmier. Donc l'arbre de la connaissance se dédoubla. Comme les inscriptions babyloniennes ne mentionnent pas l'arbre de vie, l'auteur suppose que son invention est dûe aux populations sémitiques de l'Ouest de la Babylonie.

L'argumentation de M. Sayce n'est guère convaincante ; « l'arbre de vie » semble bien être mentionné dans les textes archaïques, comme l'a montré Dhorme[1] ; de plus nous ne pouvons pas affirmer avec tant de certitude que l'arbre représenté sur divers monuments est spécialement l'arbre de vie ; c'est tout simplement un arbre sacré.

A. H. Sayce : « *A Seal-cylinder from Kara-Eyuk* » dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeology*, XXXII, 1910, pp. 177-180 ; — et « *The Hittite communion Table at Mara'ash* », *ibidem*, pp. 253-254. — Ces monuments ont ceci de commun qu'ils représensent, selon l'auteur, une scène de communion de l'adorateur avec une divinité. Dans le premier, un cylindre « syro-hittite », deux personnages sont assis, se faisant face, des deux côtés d'un vase dont ils boivent le liquide à l'aide de longs tubes[2]. L'auteur trouve la mention de ce tube dans une tablette rituelle cunéiforme hittite de Yuzgat, et dans des tablettes de Boghazkeuï, où il est question de repas de divinités.

Sur la stèle de Marach, une déesse est assise en face d'un prêtre ; une table chargée de mets et de boissons les sépare.

Cette communion est souvent représentée sur les monuments hittites ; l'auteur pense que cette coutume a passé au mithriacisme, ce qui semble peu probable.

A. H. Sayce : « *Cappadocian cuneiform tablets from Kara Eyuk* » dans *Babyloniaca*, IV, 1910, pp. 65-80. Les trois tablettes cunéiformes publiées sont des textes juridiques. La seconde

1) *Revue biblique*, 1907, pp. 271-274.

2) Voir aussi : A. Grenfell, *A Syrian Seal-cylinder in the Ashmolean Museum* dans *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1901, p. 268-271.

a cinq empreintes : l'une représente un dieu sur un trône, devant lequel se trouvent divers personnages ; l'inscription qui accompagne les figures semble indiquer que le sceau appartient à un prêtre chargé des libations ; sur un second sceau on voit le dieu-lune Sin assis sur un trône, devant lequel sont deux hommes en adoration ; divers symboles accompagnent les images. L'auteur décrit encore une empreinte de sceau, où est représenté le dieu Sin.

Chacune de ces empreintes contient, au dire de l'auteur, quelques signes hittites, mélangés avec les signes cunéiformes, ce qui ne m'a pas paru évident, en examinant attentivement la reproduction.

V. Scheil : *Annales de Tukulti-Ninip II*, roi d'Assyrie, 889-884 (avec la collaboration de J. E. Gautier). Un vol. in-8° de 64 pages, avec 2 héliogr. et 8 pl. Paris, Champion, 1909. — Ce remarquable texte raconte la sixième campagne militaire du roi d'Assyrie, Toukoulti-Ninip II, dans les pays compris entre le Tartar, le Tigre, l'Euphrate et le Khabour. Ce récit présente cette particularité qu'il n'a aucun prologue, ni dédicace aux dieux, ni mention des titres royaux ; c'est contraire, comme on sait, à l'usage ordinaire. On doit donc supposer que ce texte faisait partie d'une série de tablettes racontant l'histoire du roi ou, en tous cas, de ses campagnes militaires.

Le texte se termine par un résumé des 5 premières campagnes, la mention des chasses royales, favorisées par la grâce des dieux Ninip et Nergal, « qui aiment mon sacerdoce », et un court récit de la restauration des digues et du palais royal.

Comme c'était la coutume, le roi d'Assyrie ordonne de transporter à Ninive les dieux des pays conquis et fait prêter serment aux vaincus, de respecter les engagements pris au nom du dieu Achour. Il semble qu'il place dans les temples des tablettes commémoratives de ses exploits. Le butin de guerre, dont il prélève une partie, est déposé dans le temple du dieu Achour.

Au cours de ses expéditions, le roi arrive à Ḫit, sur l'Euphrate, ville bien connue par ses sources de naphte : « *Id*, près de la source de bitume, le lieu des pierres *uš-me-ta*, où les grands dieux *ša-zu-ni* ». Le P. Scheil traduit : « où les grands dieux parlent » et voit dans cette expression une allusion aux gar-

gouillements, voix d'oracles, produits dans les grottes en forme d'entonnoir par l'eau et le pétrole qui s'en échappent. Rawlinson[1] avait noté ces bruits étranges et signalait le nom de « bouche de l'enfer » que les indigènes donnaient à ces puits. Quelle que soit l'explication de *ša-zu-ni*, il est certain que les Babyloniens devaient considérer ces grondements souterrains comme une « voix » divine. Les textes mentionnent les éruptions, coulées de bitume et de pierres, produites par la voix d'Adad[2].

V. Scheil : « *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes* » dans *Recueil des Travaux*, XXXI, 1909, pp. 54-58 ; 132-137. — Une lettre de Kerkouk porte l'empreinte d'un sceau sur lequel on voit, entre autres motifs, l'arbre sacré que gardent deux génies, le disque ailé et une divinité sur un chien.

Un texte juridique mentionne une dette acquittée envers le dieu, ou le prince divinisé, *I-šar-pad-da*. — Un cylindre mentionne [ilu]*La-ma-ḫa-ar*, que l'auteur rapproche des noms semblables : *Lagamal*, *Latarak*, *Laz* ; — sur un second cylindre, on lit une dédicace à *Nin-e-gal*, l'épouse de Ourach, le patron de Dilbat ; — et, sur une masse d'armes figurant deux lions, une dédicace du roi Doungi à la déesse *Nin-uru*.

V. Scheil : « *Inscription de Maništusu* » dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1909, pp. 103-106. — L'inscription fragmentaire publiée est gravée sur une stèle, dédiée, par le roi de Kich, au dieu Chamach de Sippar et placée dans le temple du soleil. Elle mentionne une campagne du roi contre une coalition de trente-deux villes ; il écrase les révoltés, les fait plier devant les dieux, et appelle la malédiction de Chamach et de la déesse Innina sur celui qui enlèverait cette inscription.

P. Schnabel : « *Apokalyptische Berechnung der Endzeiten bei Berossos* » dans *Oriental. Literaturzeitg.*, XIII, 1910, col. 401-402. — On sait que Sénèque, *Quaest. Natur.*, III, 29 (ed. Haase), mentionne, d'après Bérose, une théorie chaldéenne de la grande année. Cette longue période cosmique a un été et un hiver :

1) D'après Peters, *Nippur*, p. 163, cité par le P. Scheil, p. 39-40. Sur Hît, voir encore Miss G. L. Bell, *Amurath to Amurath* (London, 1911) pp. 104-106 et les photos fig. 53 et 60.

2) Kugler, *Sternkunde*, II, pp. 117 et suiv.

l'été est marqué par un embrasement général, produit par la conjonction de toutes les planètes en un même point du Cancer; l'hiver est signalé par un déluge universel, causé par la conjonction des planètes en un même point du Capricorne. — L'auteur veut corriger le texte de Sénèque, car Bérose n'a pas voulu parler d'un déluge à venir (lire : inundationem *fuisse*, pour : inundationem *futuram*). La croyance que le monde devait être détruit par le feu est la seule qui se soit transmise dans l'antiquité.

Je ne vois aucune raison plausible de corriger le texte de Sénèque; chacun des cycles cosmiques, dont la durée est évaluée à environ 432.000 ans, doit reproduire exactement les précédents; donc s'il y a eu un déluge et un embrasement, ces deux phénomènes doivent se renouveler.

Je crois aussi qu'il y a quelque exagération à prétendre que les représentations apocalyptiques des Juifs, des Germains et des Iraniens remontent en dernière analyse aux théories « *babyloniennes* ». Mais cela m'entrainerait trop loin; la démonstration de mon point de vue viendra à son heure, lorsque paraîtra mon étude sur les textes de Bérose. Qu'il suffise de dire ici, ce qu'a fort bien montré M. Cumont, que tous les Chaldéens n'enseignaient pas une véritable doctrine chaldéenne; dans les textes de Bérose même, il y a, ce me semble, un triage à faire.

H. Schneider : *Zwei Aufsaetze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel u. Juda. Die Entwicklung des Gilgamesepos.* — In-8° de 84 p., avec 2 figures (Leipzig. Semit. Studien, V, 1). Leipzig, Hinrichs, 1909. — L'auteur croit qu'Israël n'est jamais allé en Égypte; tribu venue du Nord, établie en Palestine, elle fut opprimée par les Égyptiens de la XIX° dynastie. Son dieu est Israël. Juda arrive plus tard en Palestine, par le Sud; son dieu est Jahou-Jahwe, adoré sous la forme d'un serpent, puis sous une forme humaine, lorsque la Babylonie fit sentir son influence en Palestine. Manassé accepta les traditions babyloniennes, mais on réagit ensuite contre cette influence. Les prophètes ont des vues universalistes; la captivité de Babylone donne l'impulsion au culte sans image et sortant des limites de la tribu. Après l'exil la Thora s'achève, les données historiques

s'embrouillent. Moïse est une figure légendaire; la tradition ne nous donne pas sa généalogie, donc il n'a jamais existé.

La légende babylonienne de Gilgamès ne présente aucune unité littéraire. Il faut distinguer un noyau mythique primitif, la légende du dieu Gich, qui est antérieure à Hammourapi ; une fiction philosophique, l'histoire de Gilgamès et d'Engidou, le voyage à la recherche de la vie éternelle, qui furent empruntés à d'autres chants ; enfin une dernière refonte pour harmoniser le tout, en ajoutant l'épisode d'Ichtar d'Ourouk et en divisant l'épopée en 12 chants.

Cet essai littéraire sur l'un des plus importants poèmes de la littérature religieuse babylonienne est une heureuse tentative de construire l'histoire de la religion babylonienne sur des bases solides. Je l'ai marqué plus haut en signalant l'essai philologique de M. Bezold. J'aurai l'occasion de revenir sur ce mémoire de Schneider, dont plusieurs points me paraissent contestables, en parlant de la nouvelle étude d'ensemble sur ce poème que vient de publier Gressmann [1].

H. Schneider : *Kultur und Denken der Babylonier und Juden* (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 2. Band). — Un vol. in-8° de XVI-665 pages. Leipzig, Hinrichs, 1910. — Ayant exposé dans un premier volume l'histoire philosophique des Egyptiens, l'auteur continue par les Babyloniens et les Juifs. Il décrit en une première partie, la géographie des pays étudiés, leur histoire politique et la formation des Etats; la deuxième partie est consacrée à la religion, et la troisième à l'art et à l'écriture, à la science et à la littérature. Un appendice concerne le judaïsme moderne.

On lira avec intérêt cette synthèse philosophique, où l'auteur essaie de décrire la personnalité politique, religieuse, morale et artistique du peuple babylonien. Il place le peuple juif et l'Ancien Testament dans la sphère d'influence directe de Babylone. L'auteur reconnait combien imparfaite est notre connaissance de plusieurs points importants, malgré tant de textes

1) A. Ungnad und H. Gressmann, *das Gilgamesch-Epos*. Neu übers. und gemeinverständl. erklärt (Vorsch. z. Relig. u. Liter. d. alt. u. neu. Test., 14. Heft), Goettingen, 1911.

publiés. Il n'est pas inféodé aux écoles de mythologie astrale, ce qui est assurément un heureux garant du sérieux avec lequel les faits sont interprétés. En ce qui regarde la Babylonie, les observations de l'auteur paraîtront d'une manière générale satisfaisantes ; je crois que les critiques de l'Ancien Testament et les théologiens en particulier seront plus réservés.

F. H. Steinmetzer : *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe.* Eine religionsgesch. Untersuchung. (Neutestam. Abhandl., herausgeg. von M. Meinertz, II, 1-2). Un vol. in-8° de VIII-218 pages. Münster i. W., Aschendorff, 1910. — L'auteur a moins l'intention de chercher de nouveaux points de contact entre les Évangiles et les mythes babyloniens, que d'étudier ceux que les travaux antérieurs ont établis. Il passe en revue les récits de la naissance surnaturelle du Christ, des mages, du massacre des enfants par Hérode, de l'apocalypse de Jean, de Jésus au temple, et conclut négativement à la question posée d'un emprunt à la mythologie babylonienne. Il fait toutefois une exception pour le récit des mages ; l'astrologie, qui était si développée en Orient sous l'influence chaldéenne, pouvait conclure de l'apparition d'une constellation à la naissance d'un Sauveur.

Il semble que, pour l'Apocalypse par exemple, la négation de l'auteur est excessive ; les visions de Daniel et celles de Jean, et les descriptions des monstres, s'expliquent assez facilement par les textes et surtout par les représentations figurées des monuments babyloniens.

L'auteur ne parle pas de la controverse provoquée par le livre de Drews[1]. Il me suffira aussi de mentionner la polémique née des divers ouvrages de Jensen sur l'épopée de Gilgamès et ses rapports avec Moïse, Jésus et Paul[2].

1) A. Drews, *die Christusmythe*, 1910. Voir *Revue*, 1910, I, p. 377 ; II, p. 113.

2) Voir sa brochure : *Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babyl. Gottmenschen Gilgamesch*, 2e éd. 1909 ; et parmi ses adversaires, surtout J. Weiss, *Jesus v. Nazareth. Mythus oder Geschichte ?* Tuebingen, 1910 ; — Zimmern, tout en maintenant la réalité historique de Jésus, montre les analogies qu'il croit découvrir entre les Évangiles et la mythologie babylonienne : H. Zimmern, *Zum Streit um die « Christusmythe ».* Das babyl. Material in seinen Hauptpunkten dargestellt, 66 p. in-8°, Berlin, Reuther, 1910. — Citons enfin

F. Steinmetzer : « *Eine Schenkungsurkunde des Kœnigs Melišihu* » dans *Beitraege z. Assyriologie*, VIII, 2, 1910, pp. 1-38. — L'acte de donation du roi Melichikhou trouvé à Suse, que l'auteur transcrit, traduit et commente, est inscrit sur une borne, où sont représentés plusieurs symboles des divinités citées dans le texte. L'étude de ces symboles est déjà fort avancée, mais il reste cependant quelques emblèmes dont la signification et l'attribution aux divinités sont discutables. Nous avons vu que M. Frank considère la charrue comme l'emblème de la déesse Nisaba; M. Steinmetzer fait à son tour quelques identifications fort plausibles (pp. 26-38).

On a remarqué depuis longtemps que ces symboles ne sont pas seulement des armes, ou des « demeures » (*šubtu*) divines, mais aussi des idoles des divinités. La borne de Nazimarouttach a été le document le plus utile à ces identifications; elle porte en effet 17 symboles divins et le texte mentionne 17 dieux; on a pu dès lors attribuer son idole particulière à un grand nombre de dieux : un trône couronné à Anou et à Bêl; un trône d'où sort un poisson à tête de chèvre à Ea; une lance à Mardouk, un scorpion à Išhara, le croissant à Sin, le disque enflammé à Chamach, l'étoile à huit branches à Ichtar ; le taureau couché surmonté du foudre à Adad ; la lampe à Nouzkou; une arme à 2 têtes de lion, séparées par une massue, aux Gémeaux Chuqamouna et Choumalija; une tête de vautour à Ninip, une tête de lion à Nergal, une perche surmontée d'un oiseau à la déesse Arourou; le serpent au dieu Ṣirou, une déesse assise sur un trône et posant ses pieds sur un chien à la déesse Gula[1]. Il reste une sorte d'objet, en forme d'Ω, qu'on peut attribuer au *markasu rabû ša bit sikilla*, dont parle le texte, c'est-à-dire « le lien puissant de *bît sikilla* », ce que nous ne pouvons pas expliquer. Tels sont les résultats auxquels est arrivé M. Zimmern (*Leipz. Semit. Stud.*, II, 2, pp. 33

ici, pour mémoire : E. Gordon, *Messiah, the ancestral hope of the ages. « The Desire of all Nations »*, as proved from the records of the sun — dried bricks of Babylonia, the papyri and Pyramids of Egypt, the frescoes of the roman catacombs and the chinese memorial stone at Cho'ang, in-8°, 1910.

1) Il faut ajouter le joli relief du koudourrou publié par Scheil, *Mémoires Déleg. Perse.*, X, pl. XIII; comparer le texte, pp. 87 et suiv., col. 2, l. 42 et suiv.

et suiv., dans Frank, *Bilder u. Symbole babyl. assyr. Goetter*).

L'auteur examine de près les représentations similaires, et fait les identifications suivantes : un trône avec une tortue à Ea ; un trône avec un triangle à Naboû ; l'oiseau sur une perche à Ninmakh, parce que les deux déesses Arourou et Ninmakh se confondent ; cet oiseau est probablement un pigeon, car on a trouvé dans le temple de Ninmakh à Babylone un objet de culte avec l'image d'un pigeon ; cependant l'hirondelle lui était aussi consacrée ; — un oiseau seul à Ninip, l'objet en forme de Ω à *An-gal*. Enfin l'arme à deux têtes de lion est probablement un symbole de Nergal ; la massue qui les sépare est quelquefois placée à côté, et non entre les têtes, mais le tout ne forme qu'un seul emblème.

Fr. Thureau-Dangin : *Lettres et Contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne* (Musée du Louvre. Dép. des Antiq. orient.). Un vol. de VIII-68 pages et 116 pl. autogr. Paris, Geuthner, 1910. — Les 242 textes publiés proviennent de différentes villes de la Babylonie, Lagach, Sippar, Babylone, Dilbat ou Kich ; 2 sont de Tirqa, capitale du royaume de Khana et 4 sont des tablettes dites cappadociennes. L'importance de cette publication de textes est augmentée par l'introduction, qui comprend une liste des noms propres, noms de personnes, pays et peuples, lieux, rivières et canaux, édifices (temples surtout), et enfin noms de divinités, où l'auteur apporte plus d'un renseignement nouveau intéressant surtout l'onomastique sumérienne.

La lecture du nom divin *Adad* est imposée par les textes et la lecture *Rammân* n'est pas justifiée, comme l'auteur l'avait déjà montré. On sait maintenant que le nom sumérien de ce dieu était Iškur.

Martu est précédé quelquefois d'un double déterminatif divin ; le deuxième se lisait probablement et l'on a par conséquent le nom suivant « [dieu] Dieu (de) l'Occident ».

En-lil se prononçait Ellil, déjà à l'époque de la première dynastie babylonienne ; en effet, le même individu écrit son nom *Šamaš-il-li-il-ilê* et *Šamaš*-EN-LIL-*i-li*.

Le dieu Gir n'est jamais appelé Ner, car cette valeur n'existe pas pour le signe employé.

Ilân, écrit avec le double signe divin, désigne « les (deux)

dieux, les gémeaux ». Il se trouve dans les noms théophores, ainsi *Ilân-rabia*, *Šûpâ-ilân*.

INANNA, le nom d'Ichtar, est probablement pour NIN-ANNA « la dame du ciel ». Les textes montrent qu'à l'époque de la première dynastie, la fusion de tous les types de déesse en Ichtar n'est pas faite, car on trouve la triade *An-Innana-Nanaa* (identifiée plus tard avec Ichtar).

Le dieu *I-tur-me-ir* des contrats de Khana est peut-être un roi divinisé; *Me-ir* semble être un vocable divin, car il apparaît dans d'autres noms propres.

NIDABA-NISABA est peut-être un nom composé, dont nous ne saisissons pas encore le sens. On admet généralement que Nisaba est la déesse des céréales.

L'auteur a proposé, dans un mémoire spécial[1], une opinion différente, fondée sur un nouveau texte de Tello; une petite tablette porte une inscription, dont voici les passages essentiels : « ô dame de l'étoile..., qui tiens à la main la tablette de lapis..., ô roseau Nisaba, roseau pur, déesse... qui... le roseau des 7 nombres, qui accomplis les 50 décrets ». Nisaba est donc la déesse roseau, que quelques cylindres représentent avec des roseaux sortant de ses épaules. Elle est la déesse de la végétation spontanée et une divinité agricole. Le style du scribe étant en roseau, Nisaba devient la déesse de l'écriture; grande scribe, elle tient le calame pur; déesse de la science, elle connaît les nombres et préside à l'astronomie.

Il faut ajouter que le parèdre de Nisaba est le dieu *Ḫa-ni*, appelé « seigneur du sceau ».

La déesse NIN-ŠAḪ s'appelle réellement NIN-SUBUR, assimilée parfois à *I-li-ab-rat*.

Le nom du dieu *Sin* procède du sumérien. Le dieu-soleil a deux noms UTA (UTU), le soleil en général, et BABBAR, le soleil levant.

Plusieurs textes sont intéressants pour l'historien des religions : nº 7, lettre de Ammiditana, roi de Babylone, à Choummailoum[2], où nous lisons : « le lait et le beurre pour les

1) *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 107-111; article reproduit *Nouvelles Fouilles de Tello*, fasc. 2 (1911), p. 171-176.

2) Étudiée dans *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 160-161.

offrandes funéraires, au mois d'Ab, font défaut ». On rendait un culte mensuel aux morts; cet usage est bien connu; il est attesté, par exemple, pour la fin de l'empire babylonien, par l'inscription d'Eski-Harrân : la vieille mère de Nabou-nâ'id déclare qu'elle a porté les offrandes funéraires à ses morts tous les mois[1]. Ces rites comportent deux actions principales, *kispa kasâpu*, apporter la nourriture, et *nâqmê*, verser l'eau. Pour les textes sumériens nous l'avons vu plus haut; les textes juridiques enfin mentionnent le devoir de l'adopté d'accomplir les rites funéraires sur la tombe de ses parents adoptifs.

N° 328, liste des fêtes de Chamach en Nisan, Tamoûz, Marcheschwan. Les textes qui mentionnent les prêtres ou prêtresses de Chamach sont nombreux.

Thureau-Dangin : « *Notes assyriologiques* » dans *Recueil des Travaux*, XXXII, 1910, pp. 42-44. — Un syllabaire permet de fixer la lecture de l'idéogramme *aš-me*, qui désigne le disque, emblème d'Innana-Ichtar ou de Chamach; son nom assyrien est *šarûrû, bi-birru* « disque enflammé », ce qui est conforme aux textes qui mentionnent le disque solaire. On sait de plus que *šurinnu* désigne aussi l'emblème de Chamach, et un texte montre que le pluriel *šurini* a pour équivalent *šamšâtim*, les soleils[2].

L'auteur publie aussi une inscription de Warad-Sin, patési du dieu Soleil, gravée sur une sorte d'œil symbolique en agate, qu'il voue au dieu de la nouvelle lune, Nanna(r)[3].

Thureau-Dangin : « *Notes assyriologiques* » dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 179-191. — Une tablette publiée est la copie d'une sorte de prisme cruciforme, qui mentionne la construction par Manichtousou, roi de Kich, d'un cloitre, *gagûm*, pour Chamach et Aya, sa fiancée. Après une guerre heureuse contre Anchan et Kourikhoum, le roi conduit le vaincu devant Chamach et dépose des offrandes dans le temple. Ce

1) Pognon, *Inscr. Sémit.*, I, pp. 1 et suiv. : col. 3, 12 et suiv. Voir de préférence l'interprétation de Dhorme, *Rev. Bibl.*, 1908, pp. 128 et suiv.

2) Meissner, *Assyriol. Studien*, V, 21 : *Mittheil. d. Vorderas. Gesell.*, 1910, 5, p. 46-47, cite les mêmes textes, à la suite de Thureau-Dangin, et rappelle Isaïe, 54, 12.

3) Sur le dieu-lune, considéré comme un œil, voir Combe, *Culte de Sin*, pp. 27 et add.

cloître est souvent mentionné dans les contrats de la première dynastie babylonienne et fut déblayé à Sippar par le P. Scheil.

L'auteur publie quelques tablettes de comptabilité de l'époque des rois d'Our, trouvées à Dréhem, près de Nippour. Il s'agit en l'espèce de parcs de bestiaux, dépendant d'un sanctuaire fort important, peut-être le temple d'Ellil à Nippour ; en effet, les offrandes de bétail, fort nombreuses, sont faites par le roi ou divers patésis.

Fr. THUREAU-DANGIN : « *Inventaire des tablettes de Tello* » conservées au Musée Impérial Ottoman. (Mission française de Chaldée.) Tome I. *Textes de l'époque d'Agadé*. — Un vol. in-4° de 30 pages et 30 pl. de textes. Paris, Leroux, 1910. — Les tablettes, dont M. Thureau-Dangin a fait l'inventaire, proviennent des fouilles d'E. de Sarzec en 1895. L'auteur se borne à noter le contenu des textes juridiques et économiques publiés, mais ajoute parfois des remarques fort instructives.

Plusieurs tablettes, ou bulles, portent des empreintes de sceaux, où sont représentés les dits Gilgamès, luttant avec un taureau, et Engidou, luttant avec un lion. N° 1094, bulle, avec l'empreinte d'un sceau dédié au roi déifié Narâm-Sin : un dieu, dont la tiare à cornes est surmontée du croissant lunaire (le dieu *Nannar*), et une déesse (*Ningal*, son épouse) sont assis l'un en face de l'autre ; derrière le trône de chacun des deux grands dieux est une divinité secondaire, debout, la main droite levée.

Les tablettes qui mentionnent des offrandes aux dieux, apportées aux temples, sont nombreuses. L'occasion de ces offrandes est parfois indiquée, par exemple : au mois de la fête du dieu *Ne-gun* ; n° 1081, liste d'offrandes, bœufs, moutons et chevreaux, à divers dieux, temples ou sanctuaires, emblème divin et à la statue du roi Entemena ; n° 1225, liste des présents de noces, offerts à la déesse Baou, du temps du patési Lougal-ouchoumgal. Le patési Goudéa mentionne dans deux de ses inscriptions [1] les présents de noces qu'il a offerts à cette déesse, après l'avoir introduite dans son nouveau sanctuaire. Nous avons vu plus haut que les noces de Baou et du dieu Ningirsou

1) Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 121 et suiv. : statue E ; p. 127 et suiv. : statue G.

marquaient le commencement de l'année à Lagach, c'est-à-dire à Tello. Parmi les fonctionnaires ecclésiastiques, citons à côté des prêtres et grands-prêtres, le devin, le parfumeur, le grand musicien du dieu Ningirsou.

P. Toscane : « *Textes divers babyloniens* » dans *Recueil des Travaux*, XXXI, 1909, pp. 121-132. — L'auteur publie une inscription, gravée sur une masse d'armes vouée au « dieu Gilgamès » ; — une seconde inscription sur une petite statuette du patési Goudéa vouée à une déesse dont le nom est détruit ; un nom mystique est donné à la statue ; — enfin une série de sceaux et de cylindres où l'on trouve naturellement des figures de divinités et des emblèmes religieux ; l'explication des divers motifs n'est pas toujours satisfaisante : ainsi sur le sceau voué à la déesse *Ninšubur*, je ne vois pas un arbre de vie (!) dans la main droite, mais bien la masse d'armes à sept têtes, qui est bien connue. Le cylindre où l'auteur voit l'arbre de vie, jaillissant d'un cœur et que broutent deux chèvres, me paraît assez bizarre : je n'arrive pas à saisir pourquoi toute plante est une plante de vie ! Il y a aussi quelque exagération, ce semble, à voir Janus dans un petit personnage à deux têtes, représenté sur un autre cylindre, avec divers motifs.

A. Ungnad. — Untersuchungen zu den im 7. Heft der Vorderasiat. Schriftdenkmäler veröffentl. *Urkunden aus Dilbat*. Nebst einem Anhang : die Lücke in der Gesetzstele Hammurapis. — Un vol. in-8° de 149 pages (*Beitraege z. Assyr.* VI, 5). Leipzig, Hinrichs, 1909. — [et J. E. Gautier. — *Archives d'une famille de Dilbat* au temps de la première dynastie babylonienne. — Un vol. in-4° de II-149 pages et 11 pl. Le Caire, 1908, Mémoires de l'Institut français d'archéol. orient., t. XXVI]. — Les textes de Dilbat, lettres ou contrats, nous montrent que le dieu patron de la ville est Ip, c'est-à-dire *Uraš*. Son épouse est *Lagamal*, appelée aussi Nin-é-gal. Dans les salutations et les serments on invoque Chamach et Mardouk aussi fréquemment que le dieu local.

Ungnad a commencé son étude par une contribution fort importante à l'étude des états voisins de Babylone, à l'époque de la première dynastie, Elam, Soubartou-Mitanni, Cassites, Khana. On y trouvera des renseignements très intéressants sur les premiers établissements des adorateurs de Techoup, le dieu

Mitanni-Hittite, dans la Mésopotamie ; on sait qu'ils fondèrent la ville d'Assour. Le royaume de Khana a Tirqa pour capitale ; le dieu local est Dagan. On prête serment au nom de Dagan, Chamach et Itourmer, qui est peut-être une ancienne divinité locale. L'étude d'Ungnad, excessivement fouillée, se termine par divers index, des noms propres et des dieux, une étude sur les dates des contrats de Dilbat et l'appendice sur les lacunes du code de Hammourapi.

J. Köhler et A. Ungnad. — *Hammurabi's Gesetz.* — Band II, Syllabische u. zusammenhangende Umschrift nebst vollständigen Glossar (Ungnad). Un vol. in-8° de v-184 pages. — Band III et IV, Uebersezte Urkunden. Erläuterungen. 2 vol. in-8° de vii-271 pp. et vii-99 pp. — Leipzig, Pfeiffer, 1909-1910. — Ungnad a fait une revision complète du code de Hammourapi et a publié une nouvelle traduction de ce fameux texte dans les *Altor. Texte u. Bilder* de Gressmann, vol. I, que j'ai mentionnés. Les deux autres volumes contiennent des textes en traduction suivis d'éclaircissements sur les matières juridiques traitées, la place du code dans l'histoire de la civilisation et l'histoire du droit.

On a souvent marqué la part du sacré dans le droit babylonien. Résumons simplement ici les divers rites judiciaires attestés par les textes.

Le serment légitime les transactions ; on jure au nom des dieux ou du roi, ordinairement au nom des dieux et du roi ; j'ai dit que les textes de Poebel et de Myhrman faisaient exception à la règle. On invoque surtout Chamach le dieu de la justice ; c'est dans son temple que l'on prête serment, devant son emblème le disque solaire ; on touche probablement le symbole divin ou son support ; mais d'autres dieux interviennent aussi, on va de même jurer devant leurs emblèmes, dans leurs temples. Les expressions employées sont *ana* (*ina*) *šurini ša* ilu*šamaš qabû* (*tamû*) « parler (jurer) à l'emblème de Ch. » ; le juge « livre à l'emblème de Ch. » *ana šurini ša* ilu*š. nadanu*, c'est-à-dire qu'il ordonne de prêter le serment judiciaire. C'est le moyen principal de preuve employé, car le serment est un lien purificateur ou une malédiction. Plusieurs termes employés rappellent, en effet, la terminologie des rites purificatoires : *ebêbu* « purifier » signifie aussi « prêter ser-

ment »; on a les expressions suivantes[1] *ina šurini ubbibu, maḫar ilim ubbibu, ana ubbubim nadanu, ašar tebibtim ina bit ilu šamaš*; cette dernière expression offre un parallèle parfait à l'*ašar telilti* des textes de purification. Le serment est aussi une malédiction, pour le parjure qu'atteindra le « filet » des dieux, ainsi que l'expriment si nettement les imprécations de la Stèle des Vautours et la lettre citée dans le statut des fonctionnaires. L'usage du serment tend à disparaître, semble-t-il, à l'époque néobabylonienne. Dans quelques contrats, au lieu du serment, on lit : « un ennemi de Chamach est celui qui réclamerait », ou bien on donne des formules de malédiction semblables à celles qui protègent les bornes et les stèles. Les pénalités suivantes sont attestées ; dans les contrats de Khana, le goudronnage de la tête avec de l'asphalte bouillante ; dans ceux de Kerkouk (et de Tello), l'enfoncement d'un coin de bronze entre les dents ; dans ceux de Mal-Amir, l'amputation de la langue et des doigts ; dans quelques contrats assyriens, la mort par le feu sur l'autel d'une divinité[2]; enfin la mort dans la plaine ou par précipitation dans le fleuve; ce dernier exemple est un cas d'ordalie bien connu que signale le Code. On peut se demander si le goudronnage, l'enfoncement du coin, la mort par le feu, n'étaient pas primitivement des ordalies; cela me paraît très admissible, quoiqu'aucun texte ne permette de l'affirmer avec certitude[3]. L'ordalie était intimement liée au serment, ainsi celui qui jure doit arracher un pieu près de l'emblème divin, ou cet emblème même fiché en terre. Il faut enfin ajouter que l'ordalie n'est que la divination appliquée au problème judiciaire.

Le rite du fichement du clou assure la pérennité du contrat.

1) Voir aussi *ina šurini ilusin u ilušašarum ša ilušamaš ubirru, ina pi iluMarduk ubir (ušaškaru)*.

2) Je n'ai pas lu E. Mader, *die Menschenopfer d. alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Freib. i. B., 1909 ; d'après Hehn, *Orient. Literzeit.*, 1909, col. 535-539, il semble avoir commis un assez grand nombre d'inexactitudes en ce qui concerne la religion babylonienne. Voir aussi H. Strack, *The Jew and the human sacrifice*, transl. from the 8th ed., with corr. and add. by the author, 1909.

3) Comparer, entre autres, ce que dit Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904 (et *Rev. Histor.*, janv.-févr. 1906) ; et les critiques de Reinach, *Rev. Archéol.*, 1905, I, pp. 433 et suiv.

On trouve aussi l'expression *bukanna šutuqu*, qu'on a expliqué de diverses manières ; Ungnad pense qu'il s'agit de la remise à l'acquéreur d'un bâton, inscrit de formules magiques, qui sanctionne la légitimité de l'affaire conclue. Ce rite n'est pas mentionné dans le Code ; il a été probablement exclu de l'usage courant.

On sait que les esclaves étaient marqués : *gullubu, abbutam gullubu* (*šakanu*) « couper, faire une marque », ou *muttata gullubu* (*ana gullubim šakanu*) « couper les cheveux de la tempe »[1]. Cette marque est une punition pour les enfants dénaturés, par exemple. Lorsque l'esclave est libéré, il faut naturellement le purifier de cette souillure : *ellêlu* est le terme propre, ou plus explicitement *pûtam ellêlu* « purifier le front ». Ainsi, après le déluge, Ellil touche le front du Noé babylonien et de sa femme. Le lieu de la cérémonie est le temple de Chamach : *ana* [ilu]*Šamaš ellêlu*, ce qui est complété quelquefois par *ana ṣit* [ilu]*Šamši panam šakanu*, c'est-à-dire que le libéré tourne sa face au soleil levant. Ce rite est fort ancien ; il se rencontre dans les textes sumériens de Poebel par exemple, qui conclut que les esclaves ne participaient pas au culte des hommes libres. Le libéré doit peut-être dire une prière d'actions de grâces au dieu Chamach, sous la protection duquel il est placé. Mais *ana* [ilu]*Š. ellelu* doit avoir encore le sens plus précis, ce semble, de dévotion au dieu ; c'est dans ce sens que nous comprenons les consécrations d'esclaves dont parlait plus haut de Genouillac. Cette forme sacrale de la libération se trouve, comme on sait, chez les Germains et dans le vieux droit grec, sous deux formes : la simple dévotion à la divinité, le hiérodulisme ; et la vente de l'esclave au dieu, moyennant un prix ; l'esclave était ainsi placé sous la sauvegarde divine ; mais cette vente était le plus souvent factice, l'esclave se promenant librement. L'usage babylonien semble correspondre à la première coutume.

Il faut enfin dire quelques mots de l'organisation judiciaire[2].

1) Comparer Büchler, *Das Schneiden des Haares als Strafe des Ehebrechers bei d. Semiten*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*, XIX, 1905, pp. 91 et suiv.

2) E. Cuq, *L'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la 1re dynastie* (babylonienne), *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 65 et suiv.

On parle ordinairement de la justice rendue par les prêtres, ce qui est exact : on se rendait devant les juges du temple, où l'on prêtait serment et où l'acte était rédigé. Mais on désigne nettement, à partir de la première dynastie babylonienne surtout, une double juridiction, civile et sacerdotale. On peut conclure des textes que la première a remplacé la seconde : les collèges de prêtres ont été dépouillés progressivement de leurs attributions judiciaires, et c'est à Hammourapi que nous devons cette importante réforme. Les prêtres continuèrent cependant à participer, quoique dans une mesure restreinte, à l'administration de la justice, même sous Hammourapi et ses successeurs. Il y eut toujours les juges de la porte du temple ; un texte atteste, entre autres, que la déposition des témoins n'a de valeur que si elle est faite devant le dieu, bien que les juges ne siègent pas au temple. Les juges civils, en effet, n'ont pas qualité pour recevoir une déclaration faite sous serment ; ils renvoient plaideurs et témoins devant les juges du temple : la crainte du parjure peut être un moyen d'arriver à la vérité. Mais le jugement sera rendu au tribunal civil où les parties reviennent après la cérémonie religieuse du serment.

A l'époque néobabylonienne, les prêtres participent d'une autre manière à l'administration de la justice : ils ne font qu'envoyer le défendeur, sur demande écrite des juges civils, ou fournissent à ces derniers les renseignements nécessaires au litige ; quelquefois ils sont chargés de l'exécution de la sentence mais, en aucun cas, ils ne peuvent usurper les fonctions de juge.

K. Vollers : « *Chidher* » dans *Archiv f. Religionswissenschaft*, XII, 1909, pp. 234-284. [Friedländer, *idem*, XIII, 1910, pp. 92 et suiv. ; 161 et suiv. — R. Hartmann, *Zur Erklaerung von Sure, 18, 59 et suiv.* : dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXIV, 1910, pp. 307-315]. — Ce personnage mythique se trouve dans tous les pays musulmans, mais spécialement en Syrie et en Mésopotamie. Il représente, pour les Arabes, la terre qui reprend vie au printemps. La légende de *Khidr* est le produit du syncrétisme islamique; on y trouve des traces évidentes de la légende babylonienne de Gilgamès et d'Engidou, et du prophète Elie; en Syrie, le héros a aussi hérité d'Adonis. Il faut encore en rapprocher le récit de l'expédition d'Alexandre à la source

de vie. Toutes ces histoires ont en commun le pays des bienheureux et la source de vie, qui apparaissent, suivant le cas, comme parties secondaires ou essentielles du récit[1].

H. Winckler. — *Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb und Seine Denkmaeler*. — Une brochure de 27 pages, avec 1 croquis et 4 gravures (*der alte Orient*, X, 4). Leipzig, Hinrichs, 1909. — L'auteur expose l'histoire du passage des armées assyriennes et babyloniennes par le Nahr-el-Kelb, près de Beyrouth. Les rois de Mésopotamie, comme les pharaons, y ont élevé des stèles. L'auteur cherche à identifier les rois qu'elles représentent à l'aide des annales, car les monuments sont presque tous en fort mauvais état; la stèle d'Assourakhéiddin seule est à peu près intacte.

Il faut rapprocher de ces monuments les fameuses inscriptions (et le relief) du Wadi-Brissa au Nord du Liban, gravées sur l'ordre de Naboukoudourriouçour, qui sont si importantes pour la topographie de Babylone et l'histoire de ses temples.

On sait que l'érection des stèles royales, où l'image du roi est presque toujours accompagnée de symboles divins, donnait lieu à une cérémonie de consécration, dont nous pouvons nous rendre compte par les revêtements en bronze des portes de Balawat (*Revue*, 1909, II, pp. 192, 209).

H. Zimmern. — *Der babylonische Gott Tamûz*. — In-4° de 40 pages (Abhandlung d. phil. hist. Kl. d. Koenigl. sächs. Gesell. d. Wiss., XX, 4). Leipzig, Teubner, 1909. — L'auteur, qui avait publié un savant mémoire sur les hymnes suméro-babyloniens à Tamoûz[2], a dégagé tout ce que les textes connus nous apprennent sur ce dieu : nom, épithètes, parenté avec d'autres dieux, lieux de culte, histoire du culte, hymnes et litanies, mythes, fêtes et rites.

Le nom du dieu est sumérien DUMU-ZI « fils véritable », qui est une forme abrégée de DUMU-ZI-ABZU « fils véritable de l'abîme ». Un grand nombre des épithètes qu'il porte sont des noms de divinités, qui ont été peu à peu identifiées à lui. Elles glorifient sa puissance sur la végétation et les troupeaux, en

(1) Voir encore R. Hartmann, *Chidher in der arab. Ueberlieferung u. im Volksglauben des Orients*, dans *Preussische Jahrbücher*, 1911, Bd. 143, Heft 1.
(2) Bulletin 1907, dans *Revue*, 1908, II, p. 371 et suiv.

indiquant sa parenté avec d'autres dieux du panthéon. Il est surtout appelé fils d'Ea, le maître de l'abzou; il faut mentionner ce nom de Tamoûz, qui est bien caractéristique (DINGIR) XXXX ALAM « Ea-image ». Dans d'autres textes il apparaît comme fils de Chamach. Sa mère est Sirdou et sa sœur Gechtinna, la *Bêlit-sêri* « princesse de la steppe », appelée aussi « écrivain du royaume des morts », « princesse de l'écriture ». Son épouse est Ichtar, comme on sait, et spécialement l'Ichtar d'Ourouk. Ces trois déesses jouent un rôle assez mélangé dans les hymnes adressés à Tamoûz. Il est apparenté naturellement à une multitude de divinités agraires, vu son caractère de dieu de la végétation; ainsi il est étroitement lié à Ningichzida, ou Gichzida, à Ninazou, à Ningirsou et à Ninib, pour autant que ce dernier dieu est un dieu agraire.

Les seuls sanctuaires de Tamoûz que nous connaissions un peu sont les vieux temples de Kinounir et Dourgourgourri. Le premier était à Lagach; les inscriptions royales des patésis de Lagach et les textes administratifs le mentionnent souvent. Le second sanctuaire était à Larsa; il le partageait, semble-t-il, avec Chamach. Il avait d'autres temples encore comme on peut le déduire des renseignements fort maigres des textes.

Son culte a été surtout florissant pendant l'ancienne période, chaldéenne et babylonienne, si l'on en juge par les inscriptions royales et les noms propres théophores. Ce dieu est donc une figure de l'ancien panthéon sumérien. Du fait que Tamoûz n'est pas mentionné une seule fois dans les inscriptions royales sémitiques babyloniennes et dans les inscriptions royales assyriennes, comme il l'était dans les inscriptions royales sumériennes, on peut conclure que, dans la suite, il n'eut pas une grande place dans le culte officiel, mais d'autant plus peut-être dans la religion populaire. Les textes religieux de la basse époque sembleraient le prouver, comme aussi les cultes syriens et phéniciens de Tamoûz-Adonis. L'influence du culte babylonien a été certainement plus considérable que nous ne pouvons nous le représenter par les textes cunéiformes publiés. Sans vouloir songer à une influence manifeste, qu'il est impossible actuellement de fixer, on ne peut pas oublier que les dieux Attis, Osiris, Adonis, et jusqu'à maints traits du Messie judaïque, présentent des parallèles frappants du dieu babylonien. Cette observation est

très juste, mais il est très possible que ces différentes figures soient nées indépendamment les unes des autres, et que seuls certains traits particuliers, des détails du culte et des rites de Syrie et d'Asie Mineure, aient été empruntés à la Babylonie. C'est là ce qu'il serait intéressant de préciser.

Nous possédons un grand nombre d'hymnes et de litanies à Tamoûz, qui remontent à la plus haute époque, et qui furent copiés, et employés dans la liturgie, jusqu'à l'époque arsacide : ce sont tous des litanies sur le dieu de la végétation disparu et des lamentations sur la nature en deuil, des allusions, de caractère mythologique, sur la vie d'outre-tombe de Tamoûz et son voyage aux enfers, d'où ses rapports avec Ichtar et *Bêlit-seri*. On connait les lamentations de la déesse qui cherche son amant et la contre-partie, la joie et les cris d'allégresse sur le ressuscité. Nous avons déjà marqué que le poème sur la descente d'Ichtar aux Enfers était un texte liturgique du culte de Tamoûz.

Il est impossible de donner un tableau vivant des mythes de Tamoûz, vu les renseignements épars et fragmentaires que fournissent les hymnes ou les textes épiques et mythologiques. Dans sa jeunesse, il est un bateau qui sombre; en opposition à cette idée, il se tient dans le blé; c'est un dieu de la végétation et peut-être y avait-il des fêtes saisonnières spéciales, intimement liées au culte qu'on lui rendait. Il est en relation directe avec les champs et les troupeaux; la disparition du dieu est illustrée par la mortalité qui atteint les brebis et les chèvres; Tamoûz est peut-être le dieu protecteur des jeunes troupeaux, mais il l'est aussi des jeunes pousses. Comme beaucoup de dieux agraires, Tamoûz est un dieu guérisseur.

On ne trouve pas dans les textes une allusion quelconque à la mort de Tamoûz par un sanglier, quoi que quelques-uns aient pu prétendre.

Les fêtes et les rites du culte de Tamoûz sont en relation étroite avec les mythes. A l'époque ancienne, il y a un mois de la fête de Tamoûz, qui devait coïncider avec le solstice d'été; il est impossible de dire si le caractère de la fête babylonienne était triste ou gai; il devait probablement être l'un et l'autre alternativement. Plus tard, ce mois conserve son nom, sans qu'il y eût dans la religion officielle une fête de Tamoûz proprement dite; du moins, jusqu'à maintenant, les textes de

l'époque des Sargonides et des derniers rois de Babylone sont absolument muets à cet égard. La fête resta populaire cependant, si l'on songe aux usages assyro-babyloniens que signale Ezéchiel, VIII, 14, par exemple, et les textes cunéiformes de très basse époque, qui parlent du mois de l'assujettissement de Tamoûz, et des pleurs sur le dieu. Mais les gémissements qui caractérisent ce culte sont un motif connu par les plus vieux textes; il y avait dès la plus haute antiquité des pleureurs et pleureuses, que remplaçaient des chants de joie accompagnés par les flûtes. Il semble que le 18 Tamoûz on célébrait sa mort, et le 28 Kislev sa résurrection. Le jour du jeûne juif du 17 Tamoûz pourrait être une survivance de cette coutume babylonienne ; on l'aurait ensuite mis en relation avec la destruction du temple. Il faut peut-être prendre à la lettre certaines parties descriptives des textes, qui indiqueraient un rite célébré sur la statue du dieu, à la fête de sa résurrection : « Lave Tamoûz avec l'eau pure, oins-le de bonne huile, vêts-le d'un vêtement rouge ».

Peu à peu, à la suite de la floraison astrologique, le dieu de la végétation fut aussi localisé dans le ciel ; il y a une étoile « verte » de Tamoûz et le dieu est dans la constellation du Bélier. Mais toutes ces combinaisons sont secondaires, comme le montre bien l'auteur.

On sait donc peu de chose sur cette divinité et sur le culte qu'on lui rendait ; on ne connaît aucune image de Tamoûz. Il est impossible de dire si ce culte prêtait à des mystères, ni où l'on célébrait sa mort et sa résurrection.

M. Zimmern nous a donné un travail excessivement sérieux et conclut par cette très juste remarque : Pour que nous puissions connaître l'essence intime, et non pas seulement l'enveloppe extérieure, de la religion babylonienne, il faut attendre que nous possédions, non pas presque uniquement des textes officiels, portant l'empreinte de la religion sacerdotale, mais des documents qui nous feront pénétrer dans les pensées individuelles et les sentiments propres du babylonien.

H. ZIMMERN : « *Die sieben Kinder Enmešara's* » dans *Zeitsch. für Assyriol.*, XXIII, 1909, pp. 363-366. — L'auteur attire l'attention sur une liste de 42 noms de divinités, c'est-à-dire de 21 couples divins, dont tous commencent par EN « seigneur » ou NIN

« dame ». Ces divinités sont des ancêtres du dieu Ellil. Ces listes donnent la série des dieux ou des déesses qui appartiennent à la même famille, et le dernier couple des 21 divinités mentionnées est composé de *Enmešara* et *Ninmešara*. Puis vient une série de divinités appelées « fils de ᵈEN [ ] », ce que M. Zimmern explique par « fils d'*En*[*mešara*] ». Malheureusement les noms de ces sept enfants sont mutilés : le deuxième et le troisième semblent être des dieux de la végétation ; le quatième et le cinquième, des dieux constructeurs de murs ; le sixième est « fils de la nouvelle ville », donc un constructeur de villes ; le septième est le dieu Nouzkou, qui symbolise la dernière phase de la lune.

Jensen a identifié les 7 fils d'Enmechara avec les Pléïades, ce qui est admissible, puisque ce dieu a été localisé dans la constellation du Bélier ; mais, comme le fait remarquer Zimmern, il est certain que cette identification astrologique est secondaire. Enmechara avait sept enfants avant que l'astrologie soit née ; les noms de ces divinités montrent qu'ils étaient des dieux du sol et plus spécialement, ce semble, des dieux invoqués dans les rites de construction. Il faut rappeler à ce propos, que, dans un rituel pour la consécration d'une maison [1], on dit une prière au dieu Enmechara.

H. Zimmern : « *Ein babylonisches Ritual für eine Hausweihe* », dans *Zeitsch. f. Assyr.*, XXIII, pp. 369-376. — Nous venons de voir quelques dieux du sol, dont on invoque la protection sur les nouvelles constructions. Mais le plus important évidemment est le « dieu Brique » ᵈ*šeg* = ⁱˡᵘ*Libittu*[2]. Les prescriptions, par lesquelles commence le texte publié par M. Zimmern, sont du type connu par les rituels d'incantation : on invoque de nombreuses divinités, parmi lesquelles le « dieu Brique » ; on fait ensuite un sacrifice au soleil et on apporte de l'eau « pour le calmer ». Puis vient un hymne, en réalité une incantation, au soleil dont on invoque la bénédiction sur la brique de la nouvelle construction ; il doit fixer son sort. Cette incantation

1) Craig, *Assyr. and Babyl. Religious Texts*, II, pl. XIII ; Martin, *Textes religieux* (1900) pp. 74 et suiv.

2) Cité aussi dans le rituel publié par Weissbach, *Babyl. Miscellen*, n° XII. Sur les rites de purification accomplis dans ces cérémonies, voir aussi Schrank, *Babyl. Sühnriten* (1908), p. 90 et suiv.

commence par ces mots : « Chamach, seigneur du ciel et de la terre, fondateur de villes et de maisons, ô toi ! »

Le rituel concerne ensuite le « dieu Brique » : il faut le sortir de la nouvelle maison par la porte principale et lui présenter toutes sortes d'offrandes en sacrifice. Le prêtre accomplit alors au bord de la rivière une cérémonie appelée « exécution de la procession » : on façonne une petite statuette, image du dieu Brique, qu'on place dans un bateau à voile, avec de la nourriture; on le traite comme un mauvais démon que l'on exorcise, lui demandant de traverser le fleuve et de ne pas revenir dans la nouvelle maison. En fait, c'est une prière d'exorcisme de la brique. Le prêtre et l'architecte doivent détourner leur visage, on jette 7 tablettes (?) à droite et 7 à gauche; pendant trois jours l'architecte ne doit pas entrer dans la nouvelle demeure.

Le rituel continue (le texte est en mauvais état) par de nouvelles prescriptions sur la façon de traiter l'image du dieu Brique. La dernière ligne du texte indique que la tablette suivante de la série se rapportait à une cérémonie d'incantation pour l'inauguration d'une construction.

Ce fragment de rituel de construction est le plus intéressant et le plus complet que nous possédions jusqu'à maintenant[1].

H. ZIMMERN : « *Ein Weiteres Fragment der babylonische Weishritsprüche* » dans *Zeitschr. f. Assyr.*, XXIII, pp. 367-369. — L'auteur reprend la tablette de préceptes moraux publiée par Macmillan[2] et traduit les lignes (fin du revers) qui concernent la prostitution.

H. ZIMMERN : « *Benhadad* » dans *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 299-302. — La vraie lecture de ce nom, qui désigne plusieurs rois d'Aram (Damas), est, selon l'auteur, *Bir-hadar*. Ce nom est écrit [d] IM-*'idri* dans les inscriptions cunéiformes, ce qui fait supposer une lecture BIR, BER pour le dieu IM. Ce nom de divinité se trouve dans les noms propres *Bar-rekub*, *Bar-ṣar*. On sait que IM désigne le dieu Adad, en sumérien IŠKUR ; il est donc possible que ce dieu s'appelait aussi BIR, BER.

H. ZIMMERN : « *Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel* » dans *Zeitschr. f. Assyr.*, XXIV, 1910, pp. 166-171. — Une tablette,

1) Sans oublier toutefois les rites de construction de l'Eninnou par Goudéa.
2) *Beiträge z. Assyriologie*, V, 5, pp. 557 et suiv.

considérée ordinairement comme un fragment de l'épopée de Gilgamès, est en réalité un fragment d'omina de Gilgamès « le roi puissant, sans rival, qui maîtrise le pays » dont la forme rappelle les omina connus de Sargon. On a donc des présages de Gilgamès où sont mentionnés les principaux événements de sa vie[1]. L'auteur cite aussi les « présages du dieu Ningichzida, qui consume le pays », faits sur le même modèle, ce semble.

La deuxième partie du mémoire de Zimmern est encore plus intéressante, car le texte qu'il publie nous montre combien la légende de Gilgamès était vivace à l'époque assyrienne. Le roi Assourbânipal désire « la vie » et la cherche ; il s'adresse à la déesse Ninlil-Ichtar, dans une forme qui est presque textuellement celle de l'épopée de Gilgamès ; il prend en quelque sorte la forme du roi légendaire Gilgamès, qui va à la recherche de la vie.

Et. Combe.

1) Voir déjà les observations de Jastrow, *Religion*, II, p. 226, note 3.

PHILIPPE BERGER

Nos lecteurs n'apprendront pas sans émotion ni de vifs regrets la disparition subite, en pleine activité, d'un savant orientaliste dont ils lisaient encore, dans le dernier numéro, un très curieux article sur *Le Culte de Mithra à Carthage.* — Philippe Berger, né le 15 septembre 1846 à Beaucourt (Haut-Rhin) où son père était pasteur, s'est éteint brusquement, en quittant sa table de travail, le 24 mars dernier à Paris. Le pasteur Eugène Berger eut cinq fils qui tous parvinrent aux plus hautes situations : Paul Berger, chirurgien célèbre, membre de l'Académie de médecine, le pasteur Samuel Berger, professeur à la faculté de théologie protestante de Paris, Théodore Berger, président du Conseil de la Banque ottomane, Philippe qui survivait avec M. Élie Berger, professeur à l'École des Chartes et membre de l'Académie des Inscriptions.

Philippe Berger fit ses études à la Faculté de théologie de Strasbourg de 1867 à 1870. Il soutint sa thèse à Montauban le 13 juin 1873 : *Étude des documents nouveaux fournis sur les Ophites par les Philosophoumena*[1]. Il entra l'année suivante à la Bibliothèque de l'Institut et comme il suivait les cours de Renan, celui-ci le remarqua et l'attacha aux travaux du *Corpus Inscriptionum semiticarum.* Lors de la constitution, en 1877, de la Faculté de théologie protestante de Paris, il y fut chargé du cours d'hébreu. A ce moment s'ouvre pour lui la période de grande activité scientifique, celle où il se donne tout entier à l'œuvre du *Corpus* et à la publication des textes que l'initiative de Renan faisait affluer de toute part. Dans le déchiffrement des inscriptions ou l'étude des représentations figurées qui les accompagnent, il n'oublie pas les problèmes d'histoire des religions. Ainsi, groupant cinq textes phéniciens dans sa *Note sur les pierres sacrées appelées en phénicien neçib Malac-Baal*[2], il démontre que le terme *neçib* n'a pas le sens de statue divine, comme on l'avait proposé, mais de pierre sacrée, de bétyle. Il

1) Nancy, Berger-Levrault, 1873, in-8 de 120 p.
2) Extr. du *Journal asiatique*, 1876, t. II.

essaiera de dégager la valeur religieuse du décor gravé sur *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage*[1] et démontrera notamment que la main sculptée au fronton des stèles est celle de la divinité. Il écrira un important mémoire, devenu classique : *La Trinité carthaginoise, Mémoire sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna*[2]. Ce bandeau d'argent, conservé au musée de Constantine, est décoré sur presque toute sa longueur, qui devait atteindre 25 centimètres, de figures et de symboles divins, malheureusement fort contaminés par l'art gréco-romain. Au centre, deux bustes : un dieu aux cornes de bélier et une déesse coiffée du *polos*. De chaque côté du groupe, un serpent s'enroule autour d'un poteau. Le jeune maître n'hésita pas à reconnaître Ba'al-Hammon et Tanit, les grandes divinités carthaginoises. Quant aux deux serpents, ils représenteraient Eschmoun. Il est vrai que chaque divinité étant accompagnée d'un serpent, de même que sur certaines stèles chaque divinité se voit attribuer un caducée, on peut penser que le serpent n'est ici qu'un animal-attribut, mais l'argumentation de l'auteur ne manquait ni de force ni de vraisemblance puisqu'un savant comme M. Baudissin y souscrit entièrement. Tout en traitant ses sujets avec beaucoup de concision, Philippe Berger y attachait des digressions courtes, mais instructives. C'est ainsi que, dans le mémoire qui nous occupe, il discute le sens attribué à certains termes des tarifs de sacrifice carthaginois, il définit le caractère de Tanit[3], la Juno Caelestis, — modèle d'exposition claire et précise d'une question complexe et dont la documentation est fuyante, — il recherche l'origine des divers symboles et traite en passant de la Vénus anadyomène. On y reconnait la tendance qui dominait alors les études de mythologie antique.

A cette époque, en effet, il s'agissait moins d'analyser tel ou tel culte sémitique et de le définir dans sa structure intime — comme le tentera Robertson Smith, — mais d'épuiser les possibilités de contacts entre Grecs et Sémites. Il fallait notamment retrouver, à la suite de Movers, mais avec plus de critique et grâce à une documentation plus étendue, les origines phéniciennes de la mythologie grecque. Quelles que soient

1) Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale, Paris, Maisonneuve, 1877. Extr. de la *Gazette archéologique*, 1876-1877.

2) *Gazette archéologique*, 1880. Il faut y joindre la *Lettre à M. Alexandre Bertrand sur une nouvelle forme de la Triade Carthaginoise*, extr. de *Revue archéol.*, 1884.

3) Voir aussi *Tanit Pené-Baal*, dans *Journal asiatique*, 1877, I, p. 147.

les rectifications nécessaires, quel que soit le changement de point de vue qu'impose la découverte d'un monde égéen préhellénique, la matière était belle et l'œuvre fut féconde. On résout rarement le problème qu'on se propose, mais il dépend de la méthode qu'on applique d'accomplir un travail fructueux. L'école française — il ne s'agit pas de l'abbé Bargès ni autres phénicomanes — a su allier la hardiesse de pensée à beaucoup de prudence dans l'application. Elle s'attacha rigoureusement aux textes et aux monuments, les étudia avec pénétration et un souci constant d'exactitude; mais tout en n'avançant que pas à pas, elle sut comparer les faits entre civilisations différentes, et s'attacha à faire revivre, les uns par les autres, textes et monuments. Philippe Berger a apporté sa contribution à cette tâche en étudiant *Le mythe de Pygmalion et le dieu Pygmée*[1] et en recherchant l'étymologie de *Pygmée, Pygmalion*[2]. Quelque douze ans plus tard, la découverte d'une curieuse amulette en or avec dédicace phénicienne « à Astarté, à Pygmalion », vint tout remettre en question[3]. Citons encore les articles *Camillus*[4] et *Terpon-Therapon*[5]. Cette idée que les Phéniciens avaient révélé aux Grecs barbares les trésors de l'Orient, qu'ils les avaient fournis de mythes naturistes et d'histoires légendaires se retrouve dans l'article *Phénicie*[6] (1881) de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. Pour le même article de la *Grande Encyclopédie*, il s'était réservé d'exposer les sources de la littérature phénicienne et il le fit de main de maître.

L'élaboration de la partie phénicienne du *Corpus* a absorbé une grande partie de son activité scientifique, mais aussi la publication préliminaire de nombreux textes nouveaux dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions* et différentes revues. A part les *Nouvelles inscriptions nabatéennes de Medain Saleh*[7] et un *Rapport sur quelques inscriptions araméennes inédites ou imparfaitement traduites*

1) Extr. des *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1880.

2) Extr. des *Mémoires de la Société de linguistique*, Paris, 1881.

3) *Note sur un pendant de collier en or avec inscription punique*, dans *Comptes rendus Acad.*, 1894, p. 453-458.

4) Extr. des *Mémoires de la Soc. de linguistique*, t. VI.

5) Extr. de *Revue d'Assyr. et d'Arch. orient.*, t. IV (1897).

6) Cet article complète l'article de la même encyclopédie : *L'Écriture et les inscriptions sémitiques*.

7) Extr. des *Comptes-rendus Acad.*, séance du 29 août 1884. Voir aussi sa conférence : *L'Arabie avant Mahomet d'après les inscriptions* : extr. du *Bulletin hebdomadaire de l'Association scientifique*, 1885.

du British Museum[1], ces textes sont phéniciens, puniques ou néopuniques. *La seconde inscription bilingue de Tamassus*[2] lui fournit une dédicace au dieu nommé Resef Elahites (ou mieux Alahotas) dans la partie phénicienne et Apollon Alasiôtas dans la partie grecque rédigée en syllabaire chypriote. Cet ethnique divin assure l'identité de Chypre avec le pays d'Alasia des tablettes d'el-Amarna. Une inscription d'Idalie, venait en même temps confirmer et compléter la table chronologique des rois phéniciens de Citium et d'Idalie que M. de Vogüé avait dressée d'après les monnaies à légendes phéniciennes de l'île[3].

En Phénicie propre, il eut la bonne fortune d'éditer les premiers textes trouvés dans les fondations du temple d'Eschmoun près Sidon. Ces dédicaces royales offrent de grosses difficultés de lecture par le fait de leur extrême concision et de leur vocabulaire mythologique peu commun. Le mémoire que Philippe Berger leur a consacré est un de ceux qui lui font le plus d'honneur[4].

Toutefois, ce sont les textes puniques et néopuniques sur lesquels sa sagacité s'est le plus exercée. La liste en est trop longue pour être rapportée ici[5]. Chemin faisant, il ne dédaignait pas d'inter-

1) *Ibid.*, séances des 2 et 9 avril 1886.

2) *Ibid.*, séance du 1er avril 1887. Réuni à la communication suivante sous le titre : *Mémoire sur deux nouvelles inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, Paris, Leroux, 1887.

3) *Comptes-rendus Acad.*, séance du 6 avril 1887. Voir la note précédente. Autre texte important de Chypre : *Mémoire sur une inscription phénicienne de Narnaka dans l'île de Chypre*, extr. de *Revue d'Assyriol. et d'Archéol. orient.*, III (1894).

4) *Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon*, extr. des *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXVII (1902) et *Nouvelle inscription phénicienne de Saïda*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1903, p. 377 et suiv. Se rattachant à la Phénicie : *Décret honorifique de la communauté phénicienne du Pirée*, extr. des *Mémoires de la société de linguistique*, t. VI.

5) Citons les plus importants :

Note sur la grande inscription néopunique et sur une autre inscription d'Altiburos (extr. de *Journal asiatique*, 1887), suivi de l'hommage à Joseph Derenbourg intitulé : *Inscription néopunique d'Altiburos* (1891) ; *Inscription néopunique de Cherchell en l'honneur de Micipsa* (ext. de *Revue d'Assyr. et d'Arch. or.*, II, 1888) ; *Mémoire sur la grande inscription dédicatoire et sur plusieurs autres inscriptions néopuniques du temple d'Hathor-Miskar, à Maktar* (extr. des *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXVI, 2e partie) ; (en collaboration avec M. Cagnat) *L'inscription trilingue d'Henchir Alaouin*, dans *Comptes-rendus Acad.*, 1899, p. 48-54 ; *L'inscription bilingue de Dermech*,

roger le folklore, ainsi quand il étudiait les tatouages tunisiens[1].

Les qualités d'exposition du maître, l'art de rendre attrayant et clair un sujet ardu, ont fait le succès de son *Histoire de l'Écriture dans l'antiquité*[2] que tout honnête homme doit avoir lue, car, comme il le disait, c'est là « un chapitre de l'histoire de l'esprit humain ».

Si l'influence et l'enseignement de Renan ont été décisifs pour la carrière de Philippe Berger, la collaboration intime et continue dans l'élaboration de la partie phénicienne du Corpus ne fit que développer l'estime chez le maître et l'affection chez le disciple. « M. Berger, disait Renan en présentant à l'Académie des Inscriptions l'*Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité*, a la bonté de s'appeler mon élève ; j'en suis très fier. » Et peu après, le disciple dira : « Pendant vingt ans, j'ai eu le privilège, unique peut-être, de travailler avec lui et sous sa direction : je l'ai vu écrire, serrer de près l'expression de sa pensée, douter lorsqu'il fallait, et, par dessus tout, poursuivre, dans la lecture qui embrassait l'ensemble d'une inscription, dans la détermination d'un mot obscur ou dans le déchiffrement d'une lettre à moitié effacée, une parcelle de cette vérité qui était l'objet constant de ses recherches. La science était moins pour lui une affaire de résultats qu'une affaire de méthode. Aussi ne prisait-il rien plus chez les autres que la conscience dans le travail et la sincérité dans la recherche du vrai ; et, quand il croyait l'avoir trouvée dans un de ses élèves, il s'attachait à lui, le suivait, le portait sur son cœur. Son visage rayonnait, quand on lui apportait une de ces modestes conquêtes qui vous causent des joies que peuvent seuls comprendre les esprits passionnés de la curiosité scientifique ; alors il sacrifiait tout le reste, interrompait son travail, et mettait tout son bonheur à chercher avec vous, à vous aider à trouver et à se laisser dépouiller. On trouvait dans son regard de grands et précieux encoura-

ibid., p. 423 et suiv. ; *Sur un rouleau de plomb avec inscription phénicienne trouvé à Carthage*, *ibid.*, p. 179 et suiv., et p. 307-308 ; (en collaboration avec Mayer-Lambert) *Une inscription phénicienne d'Avignon*, extr. du *Journal asiatique*, 1897 ; *Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage*, dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LXI (1910), p. 279 et suiv. Nombreux autres textes dans les *Comptes-rendus de l'Académie* ou le *Bulletin archéol. du comité des travaux hist.* ; voir *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

1) *Rapport sur les tatouages tunisiens*, extr. de la *Revue d'Assyr. et d'Arch. or.*, III (1894).

2) La première édition (1891) constitue le fascicule 98 des *Mémoires et documents* publiés par le Musée pédagogique. Deuxième édition (in-4° de XXIV et 389 pages avec planches), Paris, Hachette, 1892.

gements. Un mot de lui vous faisait honte des considérations mesquines et des questions de personnes auxquelles on se laisse si aisément entraîner, et vous remettait en face des véritables problèmes, et l'on sortait de ces visites l'âme plus calme et contente, et avec une vue plus nette du but à poursuivre. C'est pour cela que je l'ai beaucoup aimé, et il m'a toujours prévenu par une affection si tendre et si profonde, que je ne puis la comparer qu'à celle d'un père »[1].

Quand Renan disparut en 1892, son successeur désigné était Philippe Berger. Celui-ci le remplaça à l'Académie des Inscriptions et, peu après, au Collège de France dans la chaire de *Langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques*. Il y continua la manière du maître qu'il a si bien analysée : « Comme ces vieux textes qu'il suivait fidèlement, pas à pas, s'éclairaient entre ses mains ! On sentait qu'il les aimait, qu'il les admirait, qu'ils étaient sa raison de vivre. Il apportait à leur explication toute la souplesse d'un esprit rompu aux procédés d'investigation de la critique et sa grande connaissance des choses de l'Orient. Alors, les comparaisons jaillissaient et les images se succédaient, ouvrant à chaque pas des aperçus nouveaux, qui provoquaient notre admiration, et parfois aussi la contradiction, inséparable de la critique en des matières aussi controversées. Alors il était exégète, il était historien, il était poète »[2].

Au point de vue exégétique, il est curieux que Philippe Berger qui avait entendu Reuss à Strasbourg et lui avait gardé un souvenir fidèle[3], ait toujours témoigné beaucoup de froideur pour l'école de critique biblique. Il allait même un peu loin dans la réaction contre certaines exagérations. D'ailleurs, il a très peu écrit sur ces matières et n'a guère livré au public que des conférences sur des problèmes qui se rattachaient à ses travaux épigraphiques. Dans la *Bible et les inscriptions*[4], il montre l'importance de la confrontation du texte biblique

1) *M. Ernest Renan et la chaire d'hébreu au Collège de France*, dans *Revue de l'hist. des Rel.*, t. XXVIII (1893), p. 363-4.

2) *Ibid.*, t. XXVIII, p. 347-348.

3) Il contribua à l'hommage de *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Édouard Reuss*, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son professorat, par un mémoire : *L'Ange d'Astarté*, étude sur la seconde inscription d'Oum el-Awamid.

4) Paris, Fischbacher, 1890. Citons encore : *Essai sur la signification historique des noms des patriarches hébreux*, extr. des *Mémoires de la Soc. de linguistique*, t. VI (1886).

avec les documents contemporains des événements que sont les inscriptions. Cette thèse, qui aurait dû s'imposer sur le simple énoncé, trouvait alors des détracteurs violents. On peut rattacher à ces préoccupations la publication d'inscriptions juives ou judéo-grecques[1] et même son étude sur la mosaïque géographique de Madaba[2]. Il excellait à débrouiller, devant le nombreux public des conférences du Musée Guimet, des questions difficiles, comme *Les Origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux*[3] ou *Le Code d'Hammourabi*[4]. Il s'efforçait, avec un sens très net des réalités, d'intéresser son auditoire aux grandes découvertes : la dernière conférence qu'il fit, *Les Ruines*, et qui paraîtra incessament, mériterait d'être distribuée comme *tract*. Le jour même de sa mort, il devait parler du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Je sais des esprits distingués qui n'auraient jamais pensé qu'on pût attirer le grand public avec un tel sujet. Philippe Berger avait le talent d'y réussir sans peine[5].

Si fournie qu'ait été son œuvre, elle est restée inachevée. Son regret était de ne pouvoir consacrer plus de temps à l'achèvement du *Corpus* phénicien et c'est ce qui le décida, il y a deux ans, à prendre sa retraite comme professeur du Collège de France. Les occupations des dernières années s'étaient, en effet, par trop multipliées; mais pourra-t-on lui reprocher d'avoir mis au service d'autrui une activité qu'il aurait pu concentrer sur lui-même? L'homme en Philippe Berger appelait la sympathie. « Il était impossible, prononça M. Maurice Croiset en prenant la parole le jour des obsèques au nom du Collège de France, de ne pas l'aimer pour la simplicité et la cordialité de ses manières. Il y

1) *Les Inscriptions hébraïques de la synagogue de Palmyre* dans *Mémoires de la Soc. de linguistique*, t. VII, p. 65-72; *Deux inscriptions funéraires* [judéo-grecques] *de Naplouse*, extr. de *Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1898; *Rapport de M. Berger sur une inscription punique trouvée à Lixus et sur une inscription juive ancienne de Volubilis*, découverte par M. de la Martinière, extr. de *Bulletin archéol. du comité des travaux hist.*, 1892. Il avait étudié un feuillet manuscrit juif du XIIe siècle, rapporté de sa mission par M. Pelliot (voir *Comptes-rendus Acad.*, 1910, p. 317), mais ses multiples occupations ne lui ont pas laissé le temps de le publier.

2) *L'Église du Saint-Sépulcre sur la mosaïque géographique de Madaba*, extr. de *Comptes-rendus Acad.*, 1897.

3) Conférences du Musée Guimet, t. XVI.

4) *Ibid.*, t. XX.

5) Voir sa conférence à la Sorbonne : *Les Inscriptions sémitiques et l'histoire*, 1883.

avait en lui une bonté naturelle qui se manifestait en toute occasion. C'était un cœur chaud et généreux, que l'expérience de la vie n'avait pu refroidir. Qu'il soit permis à une amitié de cinquante ans d'apporter ici ce témoignage auquel il eût été, si je ne me trompe, particulièrement sensible. » Cette ardeur généreuse était le fond de son caractère, c'est elle qui le poussa dans la politique et lui assura l'estime de ses collègues au Sénat où ses interventions, toujours judicieuses, furent remarquées. C'est elle encore qui l'entraina plus d'une fois dans la lutte, au secours d'un homme ou d'une idée.

René Dussaud.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

William Fairfield Warren. — **The Religions of the World and the World Religion**, an outline for personal and class use. — 1 vol. in-8°, New-York, Eaton et Mains (sans date).

Le volume ainsi intitulé, où M. Warren nous présente un résumé de son enseignement, est dédié à ses anciens élèves, « qui sur tous les continents travaillent actuellement à transformer les religions du monde en une Religion mondiale, parfaite et souveraine ». — Titre et dédicace nous inspirent déjà une certaine défiance et cette défiance ne diminue pas à la lecture. La « Wide-World Religion » sera naturellement celle de l'auteur : un théisme chrétien, très large et très élevé sans doute, mais dont la préoccupation domine toute l'œuvre, tendant ainsi à rétablir la vieille distinction, dont nous croyions les recherches scientifiques à jamais délivrées, entre la Religion vraie et finale, qui variera forcément suivant la foi personnelle de chacun et les religions fausses, qui seront non moins naturellement toutes celles des autres.

Ce qu'il y a surtout d'agaçant — qu'on me passe le mot, — c'est que M. Warren est irréprochable dans ses points de départ. Pourquoi faut-il qu'il prenne si vite des chemins de traverse qui nous conduisent dans des impasses et même nous font revenir sur nos pas? Ainsi, il expose en excellents termes la nécessité d'appliquer la méthode scientifique à l'étude des phénomènes religieux. Il fait ressortir que l'emploi de cette méthode repose sur trois postulats : la validité des procédés rationnels de l'esprit humain ; la constance invariable des lois de la nature ; la rationalité de l'univers et de son fonctionnement. Il insiste sur l'obligation de rompre, dans cette étude, avec toutes les idées préconçues (*prepossessions*), et conseille de se mettre en garde contre le désir de donner la prééminence à sa propre religion. Or, voici qu'à quelques lignes de distance il déclare que, dans l'ensemble de l'œuvre, il entend rester au

point de vue chrétien. » Ceci étant le cas, ajoute-t-il, ce serait une affirmation indigne de l'auteur de prétendre qu'il écrit sans *prépossessions* ! » (p. XIII).

Cette double attitude, dont il ne paraît pas sentir les difficultés, aboutit à des contradictions qui ne sont nulle part plus sensibles que dans le plan même du volume. Celui-ci comporte trois livres que l'auteur entend consacrer respectivement aux trois branches principales de la Science des Religions : l'étude historique, l'étude systématique, l'étude philosophique des phénomènes religieux (division de plus en plus reconnue depuis longtemps, que j'ai préconisée moi-même en me servant des termes : hiérographie, hiérologie et hiérosophie). La première branche comprendra une description historique des religions exposées dans leur ordre chronologique et, autant que possible, généalogique; la seconde, ce que l'auteur dénomme lui-même une *phénoménologie*, c'est-à-dire une classification des phénomènes religieux, non plus d'après le système historique auquel ils se rattachent, mais d'après leur forme ou leur contenu, afin d'en déduire les lois de l'évolution religieuse; la troisième, une synthèse de ces lois, qui pourra varier avec la conception qu'on se forme de l'homme, de l'univers, des rapports avec la divinité, etc. Or, comment l'auteur applique-t-il ses propres subdivisions? Dans son premier livre (classification historique), il recommande, comme le procédé « le plus simple et le plus scientifique » de mettre dans une même catégorie les religions des peuples ethniquement apparentés (p. e. les Indo-Européens) et au cas où le développement religieux d'un groupe a engendré des systèmes distincts, d'exposer ceux-ci dans l'ordre de leur apparition. Ce qui ne l'empêche pas d'adopter en fait une classification absolument différente : 1° religions connues de l'antiquité (les religions orientales); 2° religions connues du moyen âge (croyances des Celtes, des Germains, des Slaves et des Mongols); 3° religions découvertes de nos jours (les croyances des non-civilisés). Le christianisme, avec son devancier le judaïsme, forme trois chapitres répartis entre les trois catégories précédentes. — Faut-il démontrer que ce classement ne répond à aucune distinction réelle? Le moyen-âge n'a connu (et encore fort mal) que sa propre religion, outre quelques éléments de l'Islam et une vague réminiscence du paganisme gréco-romain. Quant aux autres religions, elles ont toutes été pratiquées dans l'antiquité, mais elles n'ont été mises en lumière que de nos jours et il n'y a point sous ce rapport à distinguer entre elles. Le mobile de l'auteur apparaît ici dans ses efforts pour montrer, dans cha-

cune de ses trois catégories, l'effacement des vieilles croyances au profit de son « *ever-advancing* », religion mondiale. — Bien plus, après avoir déclaré qu'il réserve pour son deuxième livre l'étude des phénomènes religieux envisagés d'une façon systématique, il fait figurer dans son premier une étude comparée des institutions qui se retrouvent dans les diverses religions (sacrifice, divination, sacerdoces, temples, pèlerinages, etc.) ainsi qu'un exposé comparatif des tendances vers le théisme, le dualisme, le monothéisme, le moralisme, etc.

Que reste-t-il alors pour le second livre auquel il destinait la « phénoménologie des religions et de la religion ? » — Il commence par y reprendre successivement l'histoire de chaque religion particulière, sous prétexte que dans son premier livre, il a simplement exposé l'évolution des divers cultes et que maintenant il s'agit de décrire les résultats de cette évolution (comme si ces deux études pouvaient être séparées l'une de l'autre !). — Dans une seconde subdivision du même livre, il examine les conceptions communes à plusieurs religions et, dans une troisième, les conceptions communes à toutes les religions. Ici encore les démarcations manquent de netteté. Mais c'est qu'il ne s'agit pas seulement de déduire de la comparaison entre les phénomènes, les lois de leur parallélisme, il faut encore, suivant ses propres termes (p. 54) « préparer la voie » à sa Philosophie de la religion.

Vient enfin le livre consacré à cette Philosophie et ici l'auteur retrouve les véritables objets de son enseignement à propos desquels nous n'avons aucune raison de lui chercher noise. Ce que nous lui reprochons, en effet, ce n'est pas de développer son idéal religieux, qui mérite notre estime et même notre sympathie, c'est de le projeter dans une partie des études religieuses où cet idéal n'a que faire et, à ce propos, nous sommes bien forcés de constater que, sur le terrain scientifique où prétend se placer M. Warren, nous nous entendrions plus facilement avec certains écrivains orthodoxes qui, toutes réserves faites quant aux traditions juives et chrétiennes, tendent cependant à admettre, dans l'examen de toutes les autres religions, l'application intégrale et strictement objective des méthodes historiques et comparatives.

Il est à remarquer que M. Warren réserve pour la Philosophie des religions les problèmes rélatifs aux origines, ce qui ne l'empêche pas de présenter et de défendre, dans son premier livre, la thèse d'un monothéisme primitif, du moins chez les peuples admettant un progéniteur de leurs dieux. C'est son droit; mais il faut reconnaître qu'il

constitue pour MM. Andrew Lang et Jevons un allié bien compromettant, lorsque, invoquant à l'appui de sa conclusion le cas du totémisme, il l'interprète en ce sens que les populations totémiques auraient conçu leur totem dès l'origine comme « ayant reçu son existence et sa destination de la main du Grand Esprit ». C'est-à-dire que non content de voir dans le totémisme une première forme, une ébauche de monothéisme, l'auteur veut encore lui assigner comme antécédent un monothéisme spiritualiste pleinement développé.

GOBLET D'ALVIELLA.

JOS. HENRY. — **L'âme d'un peuple africain, les Bambara**, Münster i. W., 1910. — Un vol. de 238 p. in-8°, 10 fr. T. II de la Bibliothèque de *l'Anthropos*.

L'abbé Henry a passé de longues années chez les Bambara ; je ne sais si, en qualité de missionnaire, il y a fait beaucoup de conversions : on ne le croirait pas, à l'entendre parler de la mentalité de ses ouailles (p. 10, 67, et spécialement ch. VIII), mais comme observateur, il a vu et retenu beaucoup de choses et sa connaissance de la langue lui a été d'un grand secours. On doit donc accorder toute confiance à ce qu'il rapporte pour l'avoir observé de ses propres yeux. Mais, quand il s'agit de l'interprétation, c'est autre chose. Ni plus ni moins qu'un Bambara, il se laisse influencer, à son insu, par les préjugés de sa religion ; tout ce qui ne peut se rattacher aux doctrines juives ou chrétiennes est pour lui l'œuvre du diable qui dispute à Dieu le gouvernement du monde : nous ne sommes pas loin du manichéisme. Un exemple nous en est donné par l'auteur (p. 54, note 1), à propos du *korti*, anathème doué d'action par lui-même, qu'on lance, comme un chien, sur un ennemi et qui, s'il ne tue pas du coup, cause une syncope, de la fièvre et une sorte d'empoisonnement du sang. L'abbé Henry, ayant reçu d'un chef du Komo l'anathème en question fut si émotionné, comme il l'avoue, qu'il ressentit des tiraillements d'estomac, s'accrocha à un mur pour ne pas tomber et fut en proie à un malaise qui dura de cinq à dix minutes. D'ailleurs, il ajoute naïvement que la fatigue de deux jours de marche put bien y être pour quelque chose.

Une autre preuve de son manque d'impartialité, c'est sa haine (le mot

n'est pas trop fort) pour l'islam[1]. Quelque opinion qu'on puisse avoir sur cette religion, au point de vue du progrès, elle n'en subsiste pas moins et il n'est pas permis, en raison des millions de Musulmans que la France compte comme sujets, de se désintéresser de l'islam, comme le voudrait l'auteur (p. 51). Le fanatisme, dans un sens ni dans l'autre, ne peut diriger l'action d'un gouvernement. M. Henry restreint au strict minimum l'influence que l'islam a eue sur le fétichisme des Bambaras. Elle ne se réduit pas à un simple emprunt de mots et, si la croyance en Dieu et aux génies est indigène, il n'en est pas de même d'une foule de légendes provenant de traditions défigurées par les populations indigènes qui ont servi d'intermédiaire. La meilleure preuve, comme l'a fait remarquer M. Delafosse[2], c'est que ces conceptions n'existent pas chez les Mandés païens, et que Dieu y est désigné par *ka* ou *san* et non par le terme arabe Allah. A ce propos, M. Henry semble (p. 62) faire un reproche grave aux Bambaras de prononcer pour un rien le nom de Dieu. La formule *Nébi Allah tanoum* (qui signifie : *Je remercie le Prophète de Dieu* et non *Je remercie Dieu*) est, suivant lui, une banalité. Mais croit-il qu'en Europe, le nom de Dieu, surtout dans les jurons, ne soit pas prodigué à tort et à travers, et attache-t-on une importance religieuse à la formule : Adieu? Cette critique mettra, je pense, en relief l'état d'esprit dans lequel l'abbé Henry a écrit son livre.

Mais il y a les faits qu'il a observés et rapportés et qui fourniront une riche mine quand on fera la synthèse du fétichisme chez les populations mandé dont les Bambaras ne forment qu'une partie. On peut citer tous les chapitres, celui du taboo où l'auteur établit bien nettement la différence avec les totems indiens ou australiens ; les chapitres relatifs aux divers génies, et surtout ceux qui traitent de la vie sociale : naissance, circoncision, mariage, funérailles. Il faut signaler aussi diverses légendes : celle des deux *Kouloubali* (p. 18-19), celle d'une branche

1) Cette haine se manifeste d'une façon enfantine chaque fois qu'il en trouve l'occasion; par exemple quand il cherche à ridiculiser la prière musulmane; p. 13 bas : Le Musulman *hurlait* à l'Orient sa *fade* formule et ses « Dieu est grand », il se prosternait, il s'accroupissait sur ses talons, secouant (*sic*) d'un air béat les index » ; p. 131-132 : « La *fade* et *froide* formule ; les *stupides* prosternations et les *gênantes* ablutions des *fils de l'Islam* ». Un Musulman fanatique, procédant à la manière de l'abbé Henry aurait beau jeu à qualifier de la même façon les pratiques catholiques, comme le signe de la croix, l'inclinaison devant le Saint Sacrement, les génuflexions, l'usage de l'eau bénite, du Saint Chrême, etc.

2) *Revue d'ethnographie*, T. II, p. 11.

Taraoulé (p. 19, 20), celle des deux *Djara* (p. 20), celle des *sourakés* (p. 20-21), celle des voyageurs à la Mekke (p. 131-132); plusieurs chansons et formules ; enfin les photographies qui complètent les descriptions. L'index est incomplet[1].

RENÉ BASSET.

ARTHUR LLOYD. — **Shinran and his work. Studies in Shinshu Theology.** — Tokyo, Kyobunkwan, 1910.

Personnelle dans le principe, la méthode de salut enseignée par le bouddhisme n'a pas tardé à faire intervenir des bouddhas, passés, présents ou futurs. C'est le cœur et l'esprit qu'à l'origine il s'agissait d'épurer, et cette discipline morale et intellectuelle exigeait avant tout un incessant contrôle de soi-même, une longue dépense d'énergie. Mais voici que, bientôt, on fait connaître une voie infiniment plus facile et plus rapide. « Ces bouddhas, ces bodhisatvas, dit-on maintenant aux fidèles, ont, pendant une longue suite d'existences, accumulé de riches trésors de bonnes œuvres. Ils ont fait vœu de détourner sur les créatures le mérite acquis par l'exercice de leurs infinies perfections. Appliquez-vous à attirer sur vous leur bienveillante attention. Voici des formules, des gestes, des rites qui, dûment employés, capteront cette source de grâces. Bien mieux, il suffit que vous vous abandonniez avec amour à ces puissances toujours compatissantes, inlassablement prévenantes. On ne réclame de vous qu'une seule condition : il faut que vous ayez la foi, foi dans la vertu des invocations et des actes rituels, ou foi dans l'efficacité du vœu initial de ces éminents personnages. » Actes, paroles ou pensées, de quelque manière que s'exprime la dévotion, elle établit une sorte de communion entre l'adorateur et l'être adoré. Dès lors, le salut est certain, il se développe presque automatiquement.

1) On peut regretter que la forme laisse parfois à désirer sous le rapport de la correction, et les fautes ne sont pas toujours dues à l'imprimeur. P. 12, toute simple que *soit* votre argumentation ; p. 13 : le flot [des sauterelles] continuait à *bosser* du dos ; *ibid.*, un *lézral* vert-pâle ; p. 14, après avoir versé *à un peu tout et sur tout* ; p. 16, toute frappante que soit l'analogie ; p. 25: Tout succulant (sic) qu'il *soit* ; p. 34; plus nombreux sont ceux qui *briguent de l'être* (sorciers) ; p. 75 : « Le catholique, par sa croyance à l'Ancien Testament, semble friser aux yeux du Noir l'islamisme, mais s'il s'en *sépare au Christianisme* (?) il lui apparaît comme appartenant à une secte découlant en droite ligne de l'islamisme », etc.

Il n'est pas douteux que sous sa forme mystique et dévote, le bouddhisme ne soit une religion fort différente de celle que le Çâkyamuni semble avoir prêchée dans le Magadha. A-t-il changé à ce point de caractère et d'idéal ensuite d'un développement organique autonome? C'est une question à laquelle on est tenté de répondre négativement. En effet, plus il attachait d'importance aux mots et aux actes matériels, plus il se rapprochait de certaines formes du çivaïsme populaire ; d'autre part, faire du salut une grâce qu'on mérite par l'amour et par la foi, c'était entrer dans une voie où, très probablement, les Bhâgavatas l'avaient précédé depuis longtemps. Ce qui est certain, c'est que, çivaïsant ou vishnouisant, pour s'orienter dans ces directions nouvelles, le bouddhisme n'avait pas besoin d'une impulsion venue de l'étranger. Dans l'Inde et dans ce que l'on peut appeler l'hinterland religieux de l'Inde, le bouddhisme est, pour l'essentiel, un produit naturel du terroir.

Ce problème ne comporte pas une solution aussi simple, s'il s'agit des formes que la religion du Bouddha a revêtues dans le Japon. Par la Chine, les plus anciennes sectes japonaises ont longtemps conservé le contact avec les écoles bouddhiques de l'Inde ; il est donc fort possible que les tendances qu'elles manifestent leur viennent, en dernière analyse, de la contrée où, jusqu'au xe siècle après Jésus-Christ, tant de pieux et de savants Chinois allèrent retremper leur croyance et leur discipline. Mais il se peut aussi que quelques-uns de leurs traits caractéristiques proviennent d'un tout autre côté. Précisément au temps où il convient de placer, sinon leurs origines propres, du moins celles des sectes chinoises dont elles dérivent le plus souvent, l'Asie centrale était le laboratoire où s'amalgamaient des doctrines originaires de l'Inde, de la Perse, de l'Arabie, de la Syrie, de Byzance et de Chine. On a donc le droit, et même le devoir, de se demander si les manichéens, par exemple, ou des sectes gnostiques n'ont pas trouvé quelque écho dans l'une ou l'autre des écoles moitié philosophiques, moitié religieuses, qui se sont partagé le bouddhisme japonais. Il faut d'autant plus tenir compte de cette possibilité que des sources littéraires parlent de traductions de traités sanscrits, faites par des bouddhistes assistés de prêtres nestoriens. En attendant qu'on retrouve des produits authentiques de cette étrange collaboration, une analyse attentive des enseignements propres à chaque secte, permettra peut-être de faire un premier triage entre ce qui vient du vieux fonds bouddhique et les éléments parasites qui s'y sont ajoutés.

De toutes les sectes japonaises, le Shinshu est certainement celle qui s'est le plus écartée du bouddhisme hindou. Il est donc naturel qu'on recherche si Shinran, son fondateur, n'a pas subi l'influence d'une pensée venue d'un tout autre côté de l'horizon intellectuel. C'est cette question qui, pour une bonne part, fait l'intérêt du volume publié par M. A. Lloyd sur ce personnage et sur sa doctrine. D'un bout à l'autre, l'auteur est visiblement préoccupé de mettre en lumière les ressemblances du Shinshu et de la théologie chrétienne. Cependant, indépendamment de la thèse qui semble surtout lui tenir au cœur, M. Lloyd a su donner à son livre une valeur documentaire incontestable. Non seulement il peut se couvrir de la très grande autorité de M. Anezaki, le savant professeur de Tokyo, mais encore il nous donne le texte chinois, la transcription japonaise et la traduction anglaise d'un poème fameux, le *Shoshinge*, où se trouvent résumés les enseignements de Shinran ; — et puis, dans l'exposé même de la doctrine et des pratiques, il a suivi pas à pas et presque paragraphe par paragraphe, le *Shinshu Hyakuwa*, une sorte de catéchisme récemment publié par M. Nishimoto.

Dans le Shinshu, la religion est remarquable à la fois de simplicité et de concentration. Tout se passe entre le dieu et son dévot. Le dieu, c'est le bouddha Amitâbha, Amida Nyorai, comme disent les Japonais. On lui associe souvent des divinités secondaires, mais sans lui rien enlever de sa majesté souveraine. Quant à Çâkyamuni, il a appris aux hommes à connaître Amida comme un être qui est toute science et toute miséricorde. Cette révélation une fois faite, son rôle est terminé. Il n'a droit, de la part des hommes, qu'à un simple sentiment de reconnaissance; comme il n'est ni dieu, ni intercesseur, on ne lui rend aucun culte. L'adoration s'adresse au seul Amida. Pleins d'amour et de foi, les hommes s'en remettent à lui pour leur salut. Et cette dévotion elle-même, c'est le dieu qui la met dans leur cœur. Car l'homme a tout reçu de ce bouddha, les grâces spirituelles comme les bénédictions temporelles. Dès lors, les rites ni les œuvres n'ont plus de valeur religieuse. Le fidèle répètera sans cesse le nom du dieu, ou la formule *namu Amida-butsu*, parce que c'est un moyen utile de maintenir toujours présente à l'esprit la pensée salutaire; mais celui qui a été touché par la grâce, n'a plus de devoir à remplir. Il ne pèchera plus, moins par respect ou par gratitude pour l'auteur de son salut, que parce que, épuré par la présence du dieu, il ne peut plus faire le mal.

M. Lloyd ne regarde pas comme valables pour le Shinshu les descriptions que l'on fait en général de la religion de Çâkyamuni. Frappé,

au contraire, des ressemblances que la secte japonaise présente avec le christianisme; il s'est plu à signaler, sur un grand nombre d'articles, les passages parallèles du Nouveau Testament. Comment expliquer ces coïncidences?

Que le Shinshu, à travers plusieurs intermédiaires, il est vrai, ait reçu l'empreinte chrétienne, c'est une hypothèse que l'auteur s'applique à montrer comme historiquement soutenable. Shinran, le fondateur peut-être légendaire de cette secte, fut, au commencement du XIII[e] siècle, le disciple de Genkû, *alias* Hônen Shônin, l'illustre maître du Jô-doshu, ou secte de la Terre pure. Genkû lui-même fut amené à la dévotion exclusive d'Amitâbha par l'étude d'un traité que le Chinois Zen-dô avait écrit sur l'*Amitâyurdhyânasûtra*. Mais Zen-dô (VII[e] siècle) a fort bien pu se trouver en contact, soit, à Singanfou, avec des Nestoriens, soit, à Rozan, avec des représentants d'une secte qu'il y a quelque raison de regarder comme manichéenne. De toutes façons, c'est du côté de l'Asie centrale que l'auteur cherche l'origine de l' « Amidaïsme ».

Comme on voit, cette construction repose sur de simples possibilités. M. Lloyd, qui en a le sentiment, laisse la porte ouverte à une autre explication : aucune des deux doctrines n'aurait fait d'emprunt à l'autre, et c'est Dieu qui aurait amené Shinshuistes et Chrétiens, par des voies différentes, à reconnaître qu'il n'est qu'un Seigneur, un Sauveur de l'humanité (p. 5). Il appelle cette hypothèse une manière « plus généreuse d'envisager le problème ». C'est qu'à ses yeux, une seule chose importe, le fait même de l'existence, dans les deux milieux, de croyances communes que les missionnaires pourraient utiliser pour amener doucement les bouddhistes japonais au christianisme. L'histoire n'a donc qu'à s'effacer devant « les buts pratiques de la vie ». On excusera volontiers chez l'auteur une légère poussée de mysticisme qui ne l'a nullement empêché de faire œuvre sérieuse d'historien.

Mais les analogies signalées par M. Lloyd ont-elles bien la valeur qu'il leur attribue? C'est une question que la critique ne saurait se dispenser d'examiner. Pour être entreprise avec succès, la confrontation des doctrines devrait être faite par un japonisant qui serait, en même temps, versé dans la connaissance des écritures bouddhiques et dans celle des écritures chrétiennes. Sans être, tant s'en faut, *at home* dans les trois domaines, on ne peut se défendre de l'impression que, dans bien des cas, les rapprochements n'ont pas de force démonstrative. Souvent, en effet, les passages shinshuistes sur lesquels M. L. s'appuie, ou sont authentiquement bouddhiques d'inspiration, ou ont

dans l'Inde leurs parallèles les plus prochains. Il suffira de donner quelques exemples.

M. Lloyd pense qu'il y a un écho significatif d'une expression de saint Paul dans cette phrase de Nishimoto : « Un homme ne devient un *vase* pour le Shinshu que quand il a reçu la foi », un emploi du mot vase qui est courant dans les littératures religieuses de l'Inde. — Quand Shinran enseigne qu'en tout ce que nous faisons, nous devons diriger notre pensée vers Amida, il énonce une idée qui n'est pas seulement paulinienne, car on la trouve aussi dans la Bhagavad-gîtâ et dans de nombreux textes bouddhiques. — L'ardeur de dévotion et d'amour pour le dispensateur de toute grâce n'appartient nullement en propre aux sectateurs de Shinran. Des sentiments aussi fervents s'expriment dans des ouvrages bouddhiques pour lesquels l'hypothèse d'une influence chrétienne est bien invraisemblable : « Je me donne aux bouddhas et à leurs fils de tout mon cœur et tout entier. Prenez possession de moi, êtres excellents. Plein d'amour pour vous, je veux être désormais votre esclave ». — Le processus de la conversion est décrit dans le *Shoshinge* d'une manière qui est visiblement bouddhiste. Voir surtout p. 104 (§ 58), p. 107, sq.

D'autre part, il y a un abîme entre la doctrine du pouvoir souverain attribué au vœu d'Amitâbha et la conception chrétienne d'un salut assuré aux fidèles par le sacrifice d'un sauveur. Quelle est, en effet, la théorie shinshuiste du salut par la foi et par la grâce? Amitâbha a fait un vœu, — le vœu originel, — c'est de ne pas arriver à l'illumination s'il y a un homme qui, croyant en lui, ayant le désir de naître dans la Terre fortunée et répétant dix fois en pensée le nom du dieu, ne naît pourtant pas dans cette Sukhâvatî. Ce vœu a un « pouvoir suprême » parce que tout vœu est un contrat. Amitâbha a dit : Je n'obtiendrai pas la bodhi si, dans telle et telle condition, les hommes ne sont pas sauvés. Or, il a obtenu la bodhi. Donc, le vœu est efficace dans les conditions posées. Que, maintenant, les hommes aient foi dans l'efficacité du vœu, ils seront sauvés. L'œuvre d'Amitâbha, c'est d'avoir par un acte de sa pensée modifié les conditions d'existence des êtres vers lesquels il a dirigé son esprit. Grâce à lui, les hommes peuvent désormais atteindre la félicité suprême. Il est donc un sauveur, mais il n'est nullement un rédempteur. La doctrine la plus caractéristique du Shinshu n'est pas chrétienne ; elle est bouddhiste.

Quant à la question historique, celle des communications possibles ou probables entre le christianisme et le Shinshu ou ses précurseurs, le

plus sage est, pour le moment, de la laisser pendante. Il est bien inutile de raisonner autour d'un problème dont la solution peut, d'un jour à l'autre, sortir des documents exhumés de la cachette de Touen-Hoang.

Paul OLTRAMARE.

PAUL STENGEL. — **Opfergebraeuche der Griechen.** — Un vol. gr. 8°, II + 238 p. avec figures. — Teubner, Leipzig-Berlin, 1910.

Sous ce titre, P. Stengel a eu l'heureuse idée de réunir en les mettant au point ou en les refondant la plupart des articles qu'il a consacrés à l'étude du rituel des sacrifices en Grèce. Ce n'est pas le sens profond du sacrifice qu'il recherche, comme l'ont fait Robertson Smith et M. Frazer ; c'est à préciser autant que possible les variétés de sacrifices et leurs phases respectives, la valeur des termes liturgiques et leurs applications qu'il s'attache, avec toute la minutie qui a fait de ses *Kultusaltertümer* un ouvrage classique. Comme c'est la Grèce sans doute qui nous a laissé le plus de faits et de textes intéressant les sacrifices, il était particulièrement important d'en préciser le sens; ce recueil est donc un très utile complément aux *Kultusaltertümer* ; mais la lecture n'en est guère facile. Aussi nous a-t-il semblé que ce serait rendre service que d'indiquer succinctement le contenu de chaque mémoire[1].

I. Sens de quelques expressions rituelles chez Homère. 1. Sur cinq emplois de ἱερήϊον, dans trois on ne peut traduire « bête de sacrifice », mais « bête à égorger ». — 2. Πρωτογόνος ne signifie pas « premier né », mais « nouveau-né ». — 3. Τελήεσσα ἑκατόμβη n'est pas une « hécatombe parfaite », mais une hécatombe « d'animaux formés ». — 4. Ἀποσπένδειν doit s'entendre « verser la libation entière ». — 5. Θύειν n'a pas encore passé du sens primitif de « brûler » au sens général de « sacrifier » ; le βωμὸς θυήεις est l'autel pour les offrandes qu'on consume; les θυοσκόοι ceux qui procèdent à cette opération. Homère ne connaît ni la myrrhe ni l'encens.

II. Malgré la similitude des mots, il faut distinguer θυηλάς de

1) M. S. n'a compris dans ce recueil aucune étude postérieure à 1909. Ainsi on n'y trouvera pas son intéressant article *Ephagia* de l'*Archiv f. Religwiss.* de 1910.

θυλήματα; le premier terme désigne l'offrande en général, le second, composé du mot ἄλημα, un gâteau de farine.

III. Les lexicographes anciens distinguent θύειν du moyen θύεσθαι; le premier terme désignerait le sacrifice simple, le second le sacrifice avec extispicine. M. S. groupe une série d'exemples qui infirment cette définition et qui lui permettent d'arriver à celle-ci : θύειν c'est sacrifier pour honorer le dieu, θύεσθαι pour en obtenir une faveur.

IV. Les οὐλαί qu'on répand en prémices avant le sacrifice sont des grains d'orge salés. Ce rite n'a rien de cathartique à l'origine. Sa signification s'est longtemps conservée telle qu'on la trouve chez Homère. Si l'on veut qu'un dieu vienne assister à un sacrifice ou à une simple prière, il faut lui offrir « le pain et le sel ». Ainsi Pénélope apporte une corbeille d'οὐλόχυται quand elle va prier Athéna pour Télémaque; à la fin de sa prière elle les répand et ce n'est qu'alors qu'elle entonne l'ὀλολυγή qui fera descendre la déesse; il faut que celle-ci trouve les prémices de l'hospitalité pour être propice. (Cette explication est de moi; l'opinion de M. S. est résumée à la fin de V.)

V. Quand on compare le sacrifice tel que le décrit Homère avec celui des temps postérieurs, on constate bien des différences. Chez Homère, on se lave les mains, invoque le dieu, répand l'orge; on enlève à la victime les poils du front et on l'assomme. Les femmes présentes entonnent l'*ololugmos*; de la victime on fait deux parts: morceaux choisis de chair, graisse et os sont consacrés au dieu en versant dessus des libations : le reste est cuit pour les assistants. Plus tard, on trouve bien des adjonctions. Ceux qui sacrifient portent des couronnes ainsi que la victime; un feu d'encens brûle sur l'autel une sorte de torche (δαλός ou δαλίον) plongée dans la χέρνιψ asperge à la fois d'eau et de feu sacrés les assistants, la victime et l'autel; victime et autel sont ensuite saupoudrés de grains d'orge; le héraut lance son τίς τῇδε auquel les assistants répondent πολλοὶ κἀγαθοί; la victime immolée, on arrose l'autel de son sang.

Quelle est la signification de ces adjonctions? La couronne est le signe de la pureté du porteur; le feu permanent sur l'autel, l'aspersion avec le feu et l'eau, peut-être aussi la question du héraut (et le jeu de flûte ajouté plus tard) doivent être destinés à détourner les mauvais esprits. Quant à l'aspersion de l'autel avec le sang, elle remonte aux vieux cultes chthoniens et M. S. en prend occasion pour retracer l'évolution du sacrifice du sang. Du temps d'Homère à celui d'Eschyle domine l'idée qu'il

faut verser le sang dans un trou fait en terre pour susciter ou apaiser Gê (et son parèdre primordial Hélios) et les morts qui peuplent son royaume et tout son cortège, divinités vengeresses, vrais vampires comme Hékatê, les Érinyes, prophètes qui sont d'anciens dieux chthoniens comme Trophonios ou Amphiaraos. Mais, bientôt, parmi ce cortège, s'élèvent au premier plan deux divinités qui, par l'œuvre d'Éleusis, vont comme dissimuler aux regards l'antique Gê. Chacune des deux absorbe une moitié des attributs de la *Terra Mater* : Dêmêter toute la fécondité végétale et animale telle qu'elle se manifeste sur la terre qu'elle couvre de moissons, Perséphone la période souterraine de la vie des épis et tout ce qui vit sous terre, les morts avant tout. Avec le développement du culte de ces déesses, le sacrifice du sang fait place à celui des animaux qui peuvent servir de symbole à la fécondité, truies pleines ou vaches grosses, toujours noires quand il s'agit de Perséphone ; ce sont aussi les gâteaux de miel qu'on a offerts de tout temps aux serpents sacrés ; jusque dans les serments où Gê apparaît toujours, le vin, grâce à sa couleur semblable, remplace le sang. L'aspersion de l'autel par le sang serait une survivance du culte de Gê ; de même, l'effusion des grains d'orge dont on n'aurait plus compris le sens dès l'époque homérique. L'un conviendrait à la Terre comme mère de tout le règne animal, l'autre comme mère de tout le règne végétal.

VI. Χέρνιψ désigne déjà chez Homère l'offrande liquide, la libation, qu'on offre souvent avec les οὐλοχύται. L'eau était parfois spéciale, ainsi celle de la source des Muses à Delphes. Ulysse en Cimmérie et Œdipe à Colone doivent faire successivement trois libations d'hydromel, de vin et d'eau. Comme on donne à boire surtout aux chthoniens, on doit abreuver les morts. C'est sans doute pour cela qu'on dresse des λουτήρια sur les tombes ; collectivement l'abreuvement des morts paraît s'être fait à Éleusis où, au dernier jour des Mystères, on dresse vers l'Orient et l'Occident, avec des paroles mystiques, les deux récipients d'argile dits πλημοχόαι ; à Athènes, les Χύτροι et, surtout, les Ὑδροφόρια qui leur font suite, ont apparemment même signification.

VII. Dans le sacrifice de Nestor le verbe κατάρχεσθαι semble s'appliquer aux trois opérations rituelles énumérées : l'aspersion avec l'eau lustrale, celle avec les grains d'orge, la coupe des poils du front de la victime. Le héros opère le premier, c'est προκατάρχεσθαι ; les assistants suivent son exemple. Comme des trois opérations, ils ne peuvent procéder qu'à celles du χέρνιψ et des οὐλαί, ce ne sont qu'à celles-ci que s'applique

proprement κατάρχεσθαι. Quant à ἐνάρχεσθαι qu'on trouve généralement joint à τὸ κανοῦν, il désigne la consécration de la corbeille en y mettant les οὐλαί.

VIII. Sur la libation chez Homère et l'expression ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν, vider le contenu du vase où l'on mêle le vin. La libation a pour but d'attirer le dieu.

IX. Sur l'offrande de mets chez Homère. Le sacrifice d'actions de grâces lui est inconnu ; l'offrande chez lui a toujours pour but ou d'apaiser la divinité ou d'en obtenir quelque faveur. Ce n'est que plus tard que s'introduit la coutume de brûler en l'honneur des dieux une portion de l'animal qu'on s'apprête à manger. Elle apparaît dans l'épisode d'Eumée.

X. Παλόνα, chez Homère, désigne toute espèce de gâteau de farine, même des boulettes de viande enroulées dans une pâte ; πελανός, qui appartient à la même racine (c'est aussi celle de *puls, polenta*) s'applique à un gâteau spécial consacré aux dieux tandis que les πέμματα et πόπανα sont consommés par les prêtres. Le πελανός mélangé de miel et plus ou moins solide, est destiné surtout aux divinités chthoniennes. Plus tard, une pièce de monnaie de même nom se trouve offerte par les fidèles aux *Asklépieia*.

XI. Même avant que fût connue l'extispicine on prêtait aux σπλάγχνα une valeur particulière. C'est dans les entrailles que se manifeste surtout la force sacrée de la victime ; aussi jouent-elles le principal rôle dans les ὅρκια, sacrifices garants du serment. Parfois, l'on voit que ceux qui prêtent serment ont le pied posé sur les τόμια ; ce sont les *genitalia* de la victime, parce que c'est là surtout qu'est censée se concentrer la force mâle et c'est ce qui explique qu'aux grands sacrifices il faut que les bêtes soient mâles et non castrées. Le terme de ἔνδορα paraît désigner les entrailles plus la tête et les pieds ; enlevées au préalable à la victime, on les brûle à l'intérieur du temple.

XII. Le terme de σφάγια, σφάζειν, s'applique seulement aux victimes que les fidèles ne mangent pas en en donnant part aux dieux, à celles qui sont entièrement brûlées après égorgement. Ces holocaustes ne s'offrent qu'aux dieux chthoniens et infernaux, aux héros et aux morts, quand il s'agit de serment ou de purification ou encore dans le sacrifice avant la bataille. Les σφάγια sont dits aussi ἱερά ; car c'est sur eux qu'opère l'hiéroscopie. Celle-ci ne s'adresse qu'au foie, à la bile et à la vessie ; le reste de la victime est abandonné ou brûlé ; mais elle a été au

préalable vidée de son sang. Le sang qui pénètre dans la terre est la nourriture des dieux souterrains comme la fumée qui monte au ciel est celle des dieux ouraniens.

XIII. Pour que rien du sang ne se perde, ces victimes sont frappées, la tête pendant à terre, d'un profond coup de couteau à la gorge : c'est ce qu'on appelle ἐντέμνειν.

XIV. Aux *Eleusinia* régulièrement (*IG.*, II, 467-70) et à des fêtes extraordinaires comme l'institution des *Hephaistia* (II, 2, 35 *b*) on voit les inscriptions athéniennes mentionner parmi les titres d'honneur des éphèbes ἤραντο δὲ καὶ τοὺς βοῦς τῇ θυσίᾳ. Que signifie αἴρεσθαι τοὺς βοῦς? Les uns ont cru que les éphèbes domptaient le taureau et le maintenaient devant le sacrificateur; les autres qu'ils le soulevaient et le traînaient sur la rampe de la *prothysis*. L'interprétation de M. S. se rattache à celle-ci; mais il croit qu'αἴρεσθαι s'applique proprement au fait qu'après avoir soulevé la victime assommée d'un coup de hache, ils la tiennent au-dessus de l'autel pendant que le sang s'écoule de la gorge ouverte. Mais ne faudrait-il pas tenir meilleur compte des textes et des monuments qui ont perpétué le souvenir de taurophores, moschophores ou kriophores?

XV. M. S. revient sur la définition d'αἴρεσθαι et d'autres termes du rituel sacrificiel. Quand le βουτύπος a jeté le taureau à terre d'un coup de hache dans la nuque ou lui tourne en l'air tête et gorge (αὐερύειν) et tranche la carotide (σφάττειν); quand le coup a pour but non de percer, mais de détacher la tête ou un autre membre c'est τέμνειν, ἐντέμνειν; quand le cou a été entièrement détaché, on dit λαιμοτομεῖν; ce n'est que dans les rites chthoniens que la tête de la victime est dirigée vers la terre (καταστρέφειν) où un trou (βόθρος) a été creusé pour recevoir le sang.

XVI. Esquisse de l'évolution qui a amené le culte des morts à différer de plus en plus d'avec celui des divinités chthoniennes. A l'origine il était comme le leur essentiellement apotropaïque. Les victimes ne sont pas offertes dans une idée de communion qui porte les fidèles à en prendre leur part; il s'agit de donner à l'habitant ou au maître des sombres séjours assez de nourriture pour qu'il ne vienne pas en réclamer. Cette idée ne cesse de dominer les rites funéraires qu'au temps de Solon; on se borne désormais à donner à boire au mort en versant de l'eau dans l'amphore perforée placée au pied de sa tombe; c'est la libation qui devient de plus en plus symbolique; si on lui offre un aliment c'est

du vin, de l'huile, de l'hydromel ou une pâte mélangée de miel; si on lui sacrifie un animal, c'est un coq, une brebis ou un porc; ces offrandes végétales et animales seraient de nature également cathartique; car le cadavre reste une souillure s'il n'est plus un danger. Le culte chthonien, lui, n'aurait guère évolué; on devrait donc y retrouver le culte des morts sous sa plus ancienne forme. Pourtant, comment expliquer ainsi que les victimes offertes aux dieux chthoniens sont des chevaux, ânes et chiens, animaux dont les hommes ne mangent point ou encore des victimes humaines? Pour celles-ci, seules, on sait qu'à l'époque homérique le sacrifice sur la tombe était encore connu. Pourtant, l'exemple de Polyxène immolée sur le bûcher d'Achille ainsi que le fait d'ossements humains trouvés parmi ceux qui entourent des tombes mycéniennes peuvent s'expliquer par l'idée d'envoyer ainsi une femme ou des serviteurs rejoindre leur maître sous terre. Quelques restes de chien et de cheval recueillis dans les tombes à Nauplie et Vaphio comme les 4 chevaux et les 2 chiens qu'Achille brûla sur le bûcher de Patrocle peuvent aussi avoir été les compagnons favoris du mort. Parmi les ossements d'animaux, on n'a guère reconnu que ceux de bœufs, moutons, chèvres et sangliers; il semble donc y avoir là dès l'abord une différence fondamentale entre le culte chthonien et le culte funéraire: on sacrifie aux morts les animaux dont se nourrissent les vivants; aux dieux infernaux ceux dont ils se garderaient de manger. (On doit se demander, d'ailleurs, si l'idée d'impureté qui n'a pas cessé de s'attacher à la chair du cheval, de l'âne et du chien n'est pas la conséquence plutôt que la cause de leur consécration séculaire aux dieux souterrains.)

XVII. Parmi ces dieux chthoniens, il faut compter les Vents, car on voit qu'on leur offre comme à ceux-ci des victimes humaines, un âne, un coq, une brebis noire ou des gâteaux et qu'on verse le sang de ces victimes dans des *bothroi*, fosses creusées en terre, parfois la nuit. Ce fait, qui ne laisse pas de surprendre d'abord, s'explique aisément. Partout, et surtout dans un pays montagneux et maritime comme la Grèce, les vents semblent descendre des sommets ou bondir sur les vagues; on leur assigne des grottes ou des îles pour repaires et la puissance de leur souffle les fait concevoir comme des êtres titaniques, ou parfois comme des coursiers à la façon de Poseidon ou, puisqu'ils volent à travers les airs, comme des oiseaux funestes, dont le vol soulève les tempêtes sur terre et sur mer; c'est ainsi que les Θύελλαι sont déjà appelées par Homère Ἅρπυιαι, les Harpyes, proche-parentes des Erinyes. D'autre part, les vents ne sont pas moins que la pluie liés à la croissance des pro-

duits de la terre; depuis les débuts de l'agriculture comme de la navigation, on a dû s'inquiéter d'attirer ou de détourner les vents. De là, le caractère magique qui s'attache à leur culte; or, on sait l'étroite parenté qui unit les rites magiques aux rites chthoniens, tous deux étant propitiatoires et cathartiques.

XVIII. Pour expliquer le surnom de κλυτόπωλος qu'Hadès reçoit déjà dans l'Iliade, S. jette un coup d'œil sur les sacrifices de chevaux en Grèce; c'est toujours aux divinités chthoniennes ou aux morts qu'on les offre. A propos du cheval des stèles funéraires, il aurait dû insister sur leur origine; ils semblent venir de Thrace, pays du héros cavalier, du chasseur sauvage et des vents conçus comme des coursiers.

XIX. S. cherche (en vain, il me semble) à prouver qu'il n'y a pas eu à Athènes de fête particulière intitulée Νεκύσια; c'est le nom générique des fêtes des morts.

XX. Note sur le sacrifice d'un coq aux dieux égyptiens à Athènes.

XXI. Sur la distinction, dans les sacrifices, de ἱερώσυνα, la part de la victime donnée au prêtre, et θεομοιρία, la part destinée au dieu.

XXII. Critique de la tradition qui veut que la langue des victimes ait été offerte à Hermès; elle rentre généralement dans la part du prêtre.

XXIII. Ce qu'on offrait à Hermès c'est, à la fin des repas, une liqueur appelée ἑρμῆς d'après cet usage. S. discute à ce propos le passage où Théophraste indique que les libations se sont succédé dans cet ordre : eau, miel, huile, vin. Les libations de vin paraissent, en effet, postérieures à l'époque homérique et elles ne sont pas admises pour les vieux cultes à caractère naturaliste : Hélios, Sélénè, Mnemosyné, les Muses, Hécate, Pan, Priape, etc.; le vin est même prohibé formellement pour Zeus Hypatos à Athènes, Zeus Sosipolos à Olympie, le μελίκρατον, mélange de miel et de lait, est la libation le plus usitée pour les divinités chthoniennes; d'Hadès elle a passé aux ombres qui peuplent son royaume.

XXIV. Réunion de textes sur la couleur des victimes : en général noire pour les divinités de la terre, blanche pour celles du ciel.

XXV. Pour le sexe des victimes, la répartition n'est pas aussi nette; Athéna est la seule déesse qui n'agrée que des animaux femelles; de même on ne voit guère selon quel principe certaines victimes devaient être castrées, d'autres entières.

XXVI. Le poisson n'est guère offert qu'à Poséidon, le gibier à Artémis.

XXVII. Critique des textes relatifs aux *Bouphonia* et des explications qui en ont été données en Allemagne; M. S. ignore celle de Frazer

comme celle de M. Glotz ; d'après lui, le culte de Zeus Polieus aurait été d'abord non sanglant ; une fois, par mégarde un prêtre arrosa son autel du sang d'un taureau ; il s'enfuit abandonnant la hache qui fut condamnée comme coupable.

XXVIII. Discussion de la thèse de Roscher sur le βοῦς ἕβδομος. Il faut en retenir surtout que l'ordre dans lequel sont énumérées les victimes offertes ainsi en effigie (mouton, cochon, chèvre, poule, bœuf, oie) n'est pas celui d'une valeur croissante, mais qu'il va de l'offrande le moins à l'offrande le plus rare.

On voit tout l'intérêt que ce recueil présente tant pour l'étude des rites grecs que pour l'histoire générale des religions.

A. J.-Reinach.

H. Netzer. — **L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens.** — Alphonse Picard, Paris, 1910, 7 fr. 50.

Beau sujet, piètre livre. Ce n'est pas que l'auteur ait plaint sa peine. Mais il ignore tout d'une méthode précise : l'information est lacuneuse, les descriptions inexactes, les interprétations erronées, les publications fautives.

M. Netzer ignore jusqu'à l'*Iter Italicum* d'Ebner et traite de la messe aux ixe et xe siècles sans se référer une fois aux trente-sept *Ordines missae* édités par Martène (*de antiquis Ecclesiae ritibus*, éd. de Venise, 1783, t. I, p. 166 sqq.) alors que la plupart des formules qu'il donne comme spéciales aux sacramentaires français se retrouvent, par exemple, dans la « Messe d'Illyric »[1]. Il y a là, en maint endroit, des rubriques aussi détaillées que dans la messe pascale du Sacramentaire de Saint-Vast dont on fait si grand état, sans soupçonner, je le crains, qu'elle est tout entière imprimée dans Martène (t. I, p. 202, col. 2) et dans la Patrologie latine avec les notes d'Hugues Ménard, sous ce titre : *vetus missa ex codice Rataldi, abbatis corbeiensis, dominica in die sancto paschae*, en appendice au sacramentaire grégorien (*P. L.*, t. 78, col. 239 sqq.)[2]. Mais, quoiqu'il en fasse mention dans sa bibliographie,

1) Cf. par exemple Netzer, p. 230, et Martène, t. I, p. 183.

2) L'édition du Sacramentaire grégorien de la Patrologie latine est en effet la reproduction de celle qui avait été donnée par Hugues Ménard en 1642 à Paris.

M. Netzer n'a guère plus pratiqué *P. L.* 78 que Martène ou Ebner, puisqu'il donne pour inédites (p. 278) les prières pour le sacre de la Reine, par exemple, qui se lisent dans ce volume (col. 260) après les prières pour le sacre du Roi.

M. Netzer écrit avec intrépidité (p. 240) : « Quant aux paroles consécratoires, elles étaient intangibles. Aussi se lisent-elles dans tous les manuscrits sans qu'on puisse y relever la moindre divergence ou la moindre inversion ». Notons d'abord que rien dans l'écriture ne distingue le récit de l'institution de son contexte, et ne donne à penser qu'il soit plus particulièrement intangible que les autres parties du Canon. De plus, *a*) Le Sacramentaire de Paris (*Paris. lat.* 2294) porte, pour le pain, *Hoc est corpus meum*, sans *enim*. Le texte étant détruit après les mots *item tibi.., discipulis suis*, nous ne savons pas quelle formule il offrait pour la coupe.

b) Le Sacramentaire d'Amiens (*Paris. lat.* 9432) a sur grattage, d'une écriture très serrée qui atteste qu'on a remplacé un texte plus court par un texte plus long : *accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum. simili modo posteaquam cenatum est accipiens et hunc.*

c) Le Sacramentaire de Saint-Amand (*Paris. latin* 2291) a les mots *pro uobis et* en surcharge, et d'une autre main dans la formule de la coupe[1].

Que ces variantes soient accidentelles, et en tout cas, de minime importance, il se peut : du moins ne permettent-elles pas qu'on donne pour absolument invariables les paroles de l'institution.

M. Netzer écrit (p. 241) : « On trouve dans certains sacramentaires le *memento* des vivants après la consécration. » Nous aimerions à savoir lesquels ; car dans tous ceux auxquels il se réfère, le *memento* des vivants est à sa place ordinaire entre le *Te igitur* et le *Communicantes*[2]. Il y aurait pareillement à critiquer la façon dont on décrit, dans la messe pascale de Saint-Vast, les cérémonies qui suivent la bénédic-

1) Dans la formule de la coupe, le Sacramentaire de Saint-Rémy (*Paris, lat.* 1238) porte non pas *ex eo*, mais *ex hoc* ; il semble toutefois que ce soit par lapsus (influence du *manducate ex hoc*) car le mot est pointé et corrigé en *eo* de la même encre et de la même main.

2) C'est par erreur que M. Netzer écrit (p. 238) que dans le Sacramentaire de Saint-Symphorien (*Paris, lat.* 10501) le *Memento mei* vient après le *Supplices te* ; il est au contraire intercalé entre le *Te igitur* et le *Memento* des vivants lequel commence ainsi : *Memento etiam*.

tion épiscopale (f° 148) ; dont on interprète dans le même texte la rubrique sur la communion (f° 148 v°, et non 14) ; ou encore dont on parle, p. 103 et 230 de l'introduction des prières d'offertoire dans les sacramentaires français. — On donne (p. 215-216) une idée fausse de la traduction latine du *Gloria in excelsis* en ne reproduisant pas la disposition du texte telle qu'on la décrit p. 213 ; car cette disposition explique très suffisamment que le latin mentionne l'article :

gratias agimus tibi propter art. magnam tuam gloriam
eucharistumen sy dia tin megalin su doxam

P. 242 les fidèles doivent non pas entendre, mais dire (*dicant*) le *Pater* à genoux. Le détail est intéressant parce qu'il marque la survivance de la coutume gallicane. P. 244, ce n'est pas le chœur, mais le chantre (*cantor*) qui entonne l'*Agnus dei*.

Enfin déjà édité ou encore inédit, il n'est jamais superflu de transcrire un texte correctement. Sur ce point les erreurs de M. Netzer sont innombrables : l'*erratum* établi ci-dessous pour quelques pages donnera peut-être au lecteur une idée de sa négligence :

p. 110, l. 26 on a raison de lire *antiquam* ; mais le texte porte *antequam*.
l. 31 lire *expelluntur* et *foras*.
l. 35 lire *dicat* HANC *orationem*.
p. 111, l. 23 lire f° 14 v°.
p. 112, l. 1 lire *domno*.
l. 8 lire *indigentibus* PASTORES.
l. 15 le texte porte *episcopali inmunes sumus*.
l. 21 le texte porte *regi*.
p. 210, l. 33 *Hoc* dans le ms. suit la rubrique *interim quoque* (Netzer, p. 211, l. 25) et désigne non pas le Psaume, comme on pourrait le croire ici, mais le baiser.
p. 211, l. 22 le ms. porte *incedant*.
l. 36-37 le ms. porte *altaris cornua*.
p. 230, l. 15 effacer *et* devant *resurrectionis*.
l. 19 *proficiat*, ajouter *ad honorem, nobis autem*.
l. 22 au lieu de *offert*, lire *profert*.
l. 28 *aeterna*, ajouter *per*.
p. 231, l. 1-2 lire *mereantur*.
l. 6 au lieu de *peccatis meis*, lire *meis peccatis*.
l. 8 lire *custodias*.

p. 232, l. 11 lire f° 91 v° col. 2.
l. 14 lire *hostiam* et non *orationem*.
l. 19 lire *benedictus* ET *benedixis*.
p. 235, l. 5 lire *repellas*, *aspicias*.
l. 7 lire *disiungor*.
l. 17 à la fin ajouter *per*.
l. 23, suit cette rubrique : *Postea osculet altare et dicat Te igitur* (Netzer, p. 206 n. 3).
p. 241, l. 32 lire *praeueniat* SIBI.
p. 242, l. 26 lire *accolitus* VERO.
l. 29 lire *uiuorum et mortuorum* (supprimer *ac mulierum* qui n'est pas dans le texte (f° 147 v°).
p. 243, l. 28 lire *benedictionem* et non *orationem* (*ibid.*).
p. 244, l. 30 après *suscipias nos* ajouter : INVICEM IN DILECTIONE, et continuer *in osculo*.
l. 31 lire *manet* et *pacificatio*.
p. 249, l. 4 lire PERC*eptam*, et non *susceptam*.
l. 6 lire *fiat* NOBIS.
l. 15 lire *uitiorum* et non *uitiosum*.

On voit combien il serait imprudent d'emprunter à cet ouvrage la citation du moindre texte. Et dès lors qu'en reste-t-il ?

Il y a toujours un beau livre à écrire sur les adaptations françaises du Sacramentaire grégorien.

LOUIS CANET.

F. PICAVET. — **Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire**. *Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. — Paris, F. Alcan, 1911, 1 vol. in-8 de XV-151 p.

Sur l'énigmatique Roscelin M. Picavet publiait, il y a seize ans, une étude qui redressait l'histoire de ce père du nominalisme. Elle étonnait grandement et ceux qui le jugent avec Du Boulay et ceux qui le jugent avec Cousin. Pour l'un et l'autre Roscelin est tout le nominalisme, qualités et défauts, fortune et revers. Et de point de vue différents, l'un et l'autre font de lui un personnage plus grand que nature, Christ ou Antechrist de la scolastique. Du Boulay voit en Roscelin un hérétique condamné au concile de Soissons, chassé d'Angleterre où il a discuté

avec les maîtres et les a scandalisés; il tourmente saint Anselme, il fomente des troubles contre la foi; rentré en France, il est chassé de partout comme hérétique. Enfin il se tourne vers Dieu, mène une vie sainte en Aquitaine et y meurt.

Avec Cousin la légende prend un tour romantique. Roscelin, transformé, de par la volonté des éclectiques, en chef de l'école sensualiste, s'oppose à saint Anselme tête de l'école théologique. Il est Occam, il est Gassendi, il est Condillac, il a inventé le nominalisme, il l'a appliqué à la théologie, a jeté bas le dogme fondamental de la Trinité, dit à l'Église : « Tu n'es qu'un nom... ». Il a toute sa vie combattu, souffert, a été sans cesse condamné, ne s'est jamais soumis...

Rousselot exagère encore ce caractère quasi-byronien de Roscelin ; Hauréau ne renonce pas entièrement à la légende; elle le séduit parce qu'elle fait du vieux scolastique un martyr du rationalisme.

Or, M. Picavet ramène l'homme et l'œuvre à leurs proportions historiques, sans plus, et il montre bien que toute la légende ne fait qu'interpréter une accusation portée contre Roscelin par quelques-uns de ses contemporains. C'est l'hérétique, *réel* ou supposé, qu'on a déguisé en héros de roman ou en épouvantail édifiant, parce que son hérésie était neuve et terrible. Jean, moine du Bec, informe Anselme d'une question soulevée par le maître en théologie Roscelin de Compiègne : « Si tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est... » Trithéisme ! répond saint Anselme, et, par l'intermédiaire de Foulques, évêque de Beauvais, il dénonce Roscelin au concile de Soissons de 1092. Trithéisme d'ailleurs purement accidentel, dira en substance le grand abbé du Bec dans le *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi* adressé à Urbain II ; Roscelin a abjuré cette nouveauté à Soissons, et le concile n'a pas eu à le condamner. D'hérésie nominaliste il n'est pas question chez saint Anselme. Mais Abélard a la partie trop belle pour ne pas accuser son ancien maître de dialectique hétérodoxe : le nominalisme mène en droite ligne au trithéisme, affirmera le *De unitate et Trinitate divina* (publié par Stölzle) et dans deux lettres écrites avec une rare puissance de haine, Abélard dénonce Roscelin à l'évêque de Paris et à l'abbé de Saint-Martin de Tours.

Roscelin n'entend aucunement faire figure d'hérésiarque et ne s'attarde pas au choix des moyens de controverse : non seulement celui que le XIXe siècle a donné pour un « grand révolté proteste de la plus scru-

puleuse orthodoxie, mais il rappelle à Abélard ses propres écarts de doctrine et même les faits les moins glorieux de sa vie privée. Ce conflit d'idées tombe vite à la rixe de pédants.

Hauréau a voulu porter au débat le texte intitulé : *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* (*Notices et extraits*, 1882, V, 224) et y montrer un exposé des doctrines de Roscelin par un de ses disciples : pure conjecture ; ce texte a bien quelques formules assez voisines de celles de la lettre Schmeller, mais il admet la valeur au moins idéale des universaux, et dès lors un certain conceptualisme (De Wulf, *Philos. scol.*, p. 171, n. 2).

La lettre à Abélard est le document majeur pour la connaissance de la pensée de Roscelin. Resterait peut-être à savoir si c'est là l'exposé d'une doctrine constante ou d'un moment de l'évolution d'une doctrine, si cette lettre renferme une thèse ou une abjuration... Telle qu'elle est, elle nous montre le *chorega nominalistarum* sous un aspect très différent de celui de la légende. Pas un mot qui permette de croire qu'il transporte le nominalisme en théologie ; nulle part — conviction ou prudence — il n'appelle la Trinité un « flatus vocis » ni ne laisse penser qu'il ait pu l'ainsi appeler. Surtout préoccupé de la Trinité et de l'Incarnation, il oppose à l'*unité de solitude* d'Abélard l'*unité de ressemblance et d'égalité*. Surtout son originalité réside dans l'emploi — conscient ou non — qu'il fait du principe de perfection dans son analyse des deux mystères fondamentaux. Pour maintenir d'accord la Trinité des noms et l'unité divines, la Trinité des hypostases et l'incarnation exclusive du Fils, il use visiblement des catégories plotiniennes — et par là se rattache à ce grand mouvement néo-platonicien qui soutient toute une part de la spéculation méditerranéenne, arabe, juive, byzantine, en ce même temps du moyen-âge, et dont M. Picavet s'est attaché à montrer les caractères et l'influence dans son *Esquisse*. Bien que le chanoine de Compiègne ait pris les règles nominatives de sa pensée aux catégories aristotéliciennes, il construit sa théologie en dehors de la logique classique de l'identité et de la contradiction — et c'est ce désaccord — visible, sans conteste, — qui maintient dans la dialectique roscelinienne une équivoque dont s'indignèrent peu loyalement certains de ses contemporains et dont la légende fit son profit.

Nous ne pouvons que lui en reconnaître quelque originalité dans l'histoire de la philosophie médiévale.

L'homme (dont M. Picavet retrace la vie authentique) est chez Roscelin d'espèce assez banale, sans rien de trop grand ni de trop petit,

cédant ou résistant selon l'opportunité. Le moraliste est un pur augustinien. En discipline, il est de l'école grégorienne : il attaque les fils et héritiers de prêtres, et par dessus eux le mariage des clercs. Sa censure de Robert d'Arbrissel ne tient aucun compte de l'œuvre sociale de premier ordre tentée, sinon accomplie, par le grand ascète de Fontevrault.

Mais l'histoire de sa pensée philosophique et théologique, étayée ici d'une documentation complète et minutieuse, nous intéresse par la direction qu'elle révèle : du dilemme que dénonce le moine Jean à la lettre à Abélard, il y a une réelle orientation dans le sens du principe plotinien ; elle annonce les âges de la synthèse scolastique où Aristote lui-même devra se ranger sous la discipline du maître de Porphyre.

P. A.

F. de Bojani. — **Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces.** — Rome, Desclée et Cie, éditeurs pontificaux, 1910, 2 forts vol. gr. in-8°, vi-712 et 602 pp.

M. de Bojani se propose de publier toute la correspondance du Pape Innocent XI, autrement dit de ses ministres, avec les Nonces qui le représentaient auprès des différentes cours de l'Europe. Il en avait à Venise, à Turin, à Florence, à Naples ; à Vienne, à Varsovie ; à Cologne, à Nimègue ; à Bruxelles, à Paris, à Lucerne ; à Lisbonne, à Madrid. C'est donc tout le mouvement de la vie catholique en Europe en sa variété, que de pareilles correspondances nous étalent, du point de vue romain. On sent l'intérêt d'un tel ensemble de documents, surtout quand il s'agit d'un Pape aussi agissant qu'Innocent XI, et qui régna treize ans (1676-1689) dans une époque du xviie siècle assez féconde en événements.

Les deux volumes que M. de B. nous donne ne comprennent que les trois premières années du pontificat. Le premier a trait aux « affaires politiques », le second aux « affaires ecclésiastiques. » Division fort contestable, cela est sûr, et qui donne lieu, dans la distribution des matières, à des lacunes apparentes, à des doubles emplois, ou à des rangements un peu inattendus. Reconnaissons aussi que les notes utiles, — je veux dire celles qui résumeraient au bas des pages les circonstances ou les précédents d'une négociation, et les indications biographiques, — sont trop rares. Ajoutons, enfin, que les noms propres sont parfois estro-

piés... Mais que celui-là jette la première pierre à M. de Bojani qui ignore la longueur laborieuse d'une publication de documents diplomatiques, et les difficultés d'y mettre un ordre satisfaisant tout ensemble à la chronologie logique et à la clarté pratique. Dans des entreprises de ce genre, qui veut trop bien faire ne fait rien. Ne chicanons pas les travailleurs de bonne volonté qui aboutissent, et nous apportent, même en médiocre état, des documents précieux.

C'est le second volume de M. de B. qui intéresse surtout l'histoire proprement religieuse. Dès le premier chapitre, nous trouvons quelques renseignements à relever sur les dispositions des princes allemands vers 1680 à l'égard du Catholicisme romain. Puis, de nombreux renseignements sur l'agitation théologique et les tendances jansénistes de cette université de Louvain, foyer incandescent d'idées. Il semble bien, à travers les contradictions, les réticences, les hésitations de la correspondance résumée par M. de B., qu'Innocent XI soit favorable aux tendances des théologiens de Louvain (voir p. 47-48, une lettre du 20 août 1679, du cardinal Cibo au nonce Mellini, mais que M. de Bojani croirait être de la main même du Pape). En Savoie, point de matières polémiques : il n'y a presque pas de jansénistes. En Hollande, en Moscovie, en Danemark, ce n'est pas non plus de démêlés catholiques qu'il peut s'agir, mais de la liberté des catholiques sous des gouvernements hérétiques ou schismatiques. C'est le nonce de Cologne qui informe le Saint-Siège des choses danoises, et c'est par l'Espagne que le Saint-Siège essaie d'agir en Danemark. C'est le nonce de Varsovie qui s'occupe des Russes. — En Portugal, les questions perpétuellement à l'ordre du jour sont celles des « judaïsants », des Juifs convertis, des Juifs à convertir, et des procédures de l'Inquisition. Les Juifs et les judaïsants se plaignent; le gouvernement qui a besoin de leur concours financier se plaint; l'Inquisition proteste et se défend. Le Saint-Siège, pour se faire une idée juste de toutes ces difficultés, et pour aussi, sans doute, essayer de les éteindre par quelque expédient conciliateur, veut avoir communication des procès du Saint-Office. Il se heurte à des résistances diverses dont celle de l'Inquisition même. Et l'on se demande si le gouvernement portugais d'un côté, et le Saint-Siège de l'autre ne jouent pas, l'un et l'autre, un double jeu à l'égard de cette Inquisition qui ne leur est sympathique ni à l'un ni à l'autre. (*Cf.* p. 120-121.)

A Venise ou en Pologne, le principal sujet dont le pape, durant ces trois ans, s'occupe, c'est l'attitude, assez hardie, des Grecs, unis ou schismatiques. A Venise, les Grecs unis sont fort entreprenants : ils

n'hésitent pas à conférer aux catholiques romains les sacrements selon leurs rites propres. En Pologne, un Congrès va se tenir, en octobre 1679, par l'initiative du roi, pour l'union des deux rites grecs. Et le nonce, à cet égard, n'est pas sans inquiétude (p. 151), encore que les présidents doivent être deux évêques catholiques romains. Il se fait garantir par l'un d'eux qu'on « empêchera soigneusement que les matières dogmatiques et les décisions canoniques ne soient touchées » dans l'assemblée, et qu'on se borne à engager les « Disuniti » à se réunir à l'Église romaine sans objection ni discussion.

La discipline morale du clergé ne laisse pas Innocent XI indifférent, dès ce début de son règne. Mais il y a là de bien grosses et brûlantes affaires. Les lettres de tous les nonces décèlent la peur qu'ils ont d'y mettre la main. En Pologne, le nonce a soin de prévenir le Pape que la pluralité des bénéfices est une « habitude invétérée » ; les vacances des cures tiennent, en grand nombre, à la négligence des Réguliers (p. 278-279). On s'inquiète même à Rome de la tenue extérieure des évêques : comment sont-ils habillés ? En vert ? En rouge ? En jaune ? Non, répond le nonce ; on les a calomniés. Mais il résulte tout de même de ses renseignements qu'il y a dans la toilette épiscopale polonaise un peu de fantaisie. La situation du clergé allemand est encore plus délicate (p. 173). Les sentiments d'obéissance au Saint Siège sont tièdes au pays de Luther : le pape est si loin ! Les évêques, les chanoines ont usurpé, et jouissent d'une grande indépendance. Les princes, continuant la curée de la Réforme, s'en donnent de pourvoir de bénéfices leurs créatures. La pluralité des bénéfices, là aussi, est courante. Les indults ont été, du reste, et sont trop facilement obtenus à Rome. Le nonce juge que la réforme du Clergé allemand serait bien utile, mais combien dangereuse ! Il dit même : impossible. Tout ce qu'on peut, c'est fortifier le *Collège germanique*, la pépinière du clergé allemand, instituée, au siècle précédent, si judicieusement par Grégoire XIII.

Ce qui est encore plus difficile, et, cela partout en Europe, c'est la réforme des ordres monastiques. Pour repousser ou éluder le rétablissement de la discipline, les religieux, partout, jouent des privilèges nationaux, des « libertés » de chaque pays, des susceptibilités des gouvernements. Puis, certains ordres, tels que les Capucins, sont en possession (p. 282) près des cours les plus catholiques, comme la cour d'Espagne, d'une faveur étrange. Aux audiences du roi d'Espagne, le protocole leur octroie le traitement de Grands de première classe ! Le cardinal Cibo, informé que le général des Frères Prêcheurs franciscains

envoie en Espagne un visiteur, se hâte d'en informer le nonce de Madrid, pour qu'il surveille ce visiteur. En France, par contre, le nonce Varese avertit Cibo que les Capucins sont combattus par les jansénistes comme étant de ces réguliers qui assurent l' « attacamento » à la cour de Rome. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en 1679, l'élection du général des Capucins devient un événement : Versailles, Madrid, Naples s'y intéressent, et protestent chacune de leur part. Quant aux Jésuites, le Pape semble déjà les tenir court. Dans un conflit entre eux et l'évêque d'Olmutz, il prend parti pour l'évêque. Il refuse au roi de Pologne, malgré ses instances, de nommer un Jésuite évêque. « On a dit déjà plusieurs fois, — écrit le cardinal Cibo au nonce, — qu'en bonne conscience N. S. P. ne peut ouvrir une porte à l'ambition dans un ordre où l'*inhabilité* aux honneurs et dignités ecclésiastiques est le fondement de la discipline et la cause salutaire des grands fruits qu'il a produits, et qu'il continue à produire, au bénéfice des âmes ».

Les nonnes, enfin, sont surveillées. En Italie, d'abord, où le pape répugne à accorder aux grandes dames dévotes l'entrée des couvents. En Espagne aussi, où il transmet, dès 1677, au nonce un mémoire sur les désordres et scandales des monastères féminins. Malgré les assurances pacifiques du nonce qui déclare ne rien savoir, qui jure que tout va bien, le Pape insiste. Et deux ans plus tard, il invite son représentant à Madrid à s'opposer à la diffusion, dans les couvents de femmes et dans le public, des écrits de Marie d'Agréda.

Innocent XI, pape politique opiniâtre et vaillant, pape religieux, zélé et généreux, est une figure très intéressante. Les publications récentes, — celle par exemple de ses *Epistolæ ad Principes*, par le P. Berthier, O. P., — n'ont pu que relever son mérite. Celle de M. de Bojani permettra, on le voit, de se rendre compte, par une foule de détails précis, de son active sollicitude mondiale.

Alfred Rébelliau.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. F. Lehmann-Haupt. — **Die historische Semiramis und ihre Zeit**. Tubingue, 1910, 76 pages. — La Sémiramis historique est depuis longtemps connue par l'inscription gravée sur des statues du dieu Nabou érigées par un préfet de Kalakh en l'honneur du « protecteur d'Adad-nirari, roi d'Assyrie, mon maître..., et de Sammouramat, dame du palais, ma souveraine ». Ces statues découvertes jadis par Rassam sont maintenant au Musée Britannique, Central Saloon, n°s 69 et 70.

En juin 1909, la mission allemande qui explore les ruines de Kal'at Shergat, site de l'ancienne ville d'Assur, eut la bonne fortune d'exhumer la propre stèle de cette reine, avec cette inscription : « Stèle de Sammouramat, dame du palais de Shamshi-Adad, roi du monde, roi d'Assyrie; mère d'Adad-nirari, roi du monde, roi d'Assyrie; belle-fille de Salmanasar, roi des quatre régions ». En l'honneur de cette découverte, le 6 janvier 1910, C. F. Lehmann-Haupt faisait à la société allemande qui subventionne les fouilles, une conférence dans laquelle, rapportant à cette époque toutes les données historiques sur lesquelles s'est formée la légende de Sémiramis, il cherche à les fixer. Deux groupes ethniques jouent un rôle important dans la légende, les Mèdes à l'est, au nord les habitants de l'Ourartou, cette région qui plus tard deviendra l'Arménie. C'est aux luttes contre l'Ourartou, visité par lui en 1898-1899, que l'auteur s'arrête plus volontiers; il promène ses auditeurs dans le bassin supérieur du Tigre, dont la description est accompagnée de dessins; il suit la campagne de Salmanasar, illustrée par les bas-reliefs des portes de Balawât et par des photographies de Van, la ville de Sémiramis, comme l'appellent encore aujourd'hui les Arméniens.

Quant à l'origine de Sammouramat, Lehmann-Haupt tend à la considérer comme babylonienne, non seulement à cause de la légende, — dans laquelle des éléments empruntés à la vie de diverses reines ont pu se coordonner, — mais encore parce que, de son temps, le culte de Nabou, dieu de Borsippa, s'est développé en Assyrie.

Cette conférence est accompagnée de cinquante figures. On regrettera que l'auteur n'ait pas toujours établi ses reproductions d'après les publications originales, mais on lui saura gré d'avoir très soigneusement indiqué les sources auxquelles il a puisé.

L. Delaporte.

Léon Legrain. — **Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin.** Paris, Champion, 1911. — II-54 pp. in-4°, 6 pl. — La collection Cugnin comprend soixante-et-onze cylindres orientaux. M. l'abbé L. Legrain en a rédigé le catalogue : pour chaque sujet un commentaire, bien au courant des publications antérieures sur la glyptique, s'efforce de dégager le symbolisme des scènes et des figures, de fixer la date des documents, de déterminer sous quelles influences étrangères certains détails se sont modifiés. Souvent ce ne sont qu'hypothèses : dans l'état actuel de nos connaissances, il est rarement permis d'être absolument affirmatif et l'on doit attendre de nouvelles découvertes la réponse aux nombreuses questions qui se posent.

Le n° 10 ne serait-il pas de l'époque des rois d'Our? — Le n° 13 semble avoir été attribué à une époque trop reculée ; de même le n° 16, de style cappadocien. — Le n° 40 présente beaucoup de rapports avec plusieurs cylindres modernes et il n'est pas étonnant que dans l'inscription on ait relevé plusieurs signes d'aspect inusité. — Au n° 50 la légende doit se lire : « Warad-Shouboula, serviteur de Ramman » ; si le graveur avait voulu marquer un acte d'hommage envers deux divinités, il eût écrit : « Warad ilSu-bu-la | ù ilRamman ». — Le cylindre 57 est un nouveau spécimen d'un art provincial dont nous connaissons quelques exemples à l'époque de la première dynastie babylonienne (cf. L. Delaporte, *Le cylindre-cachet du roi Ibar-Lim*, dans la *Revue d'Assyriologie*, t. VII, p. 144). On s'attendrait, remarque M. Legrain, à voir tous les gestes faits de la main opposée, et il estime que la scène a été gravée en sens direct sur le cylindre. Bien plus probablement les mouvements sont déterminés par la disposition des personnages et l'impossibilité pour le graveur de représenter exactement le sujet. Sur le beau cylindre d'Ibni-sharrou (coll. de Clercq, n° 49) les deux figures de Gilgamesh, symétriquement disposées, ne font pas les mêmes mouvements, mais des mouvements symétriques; dans le cas rare où, à l'époque d'Our, la divinité est assise de profil à droite, tous les mouvements des personnages sont également modifiés ; on peut encore comparer l'attitude du dieu Ramman sur les cylindres 249 et 250 de la Bibliothèque nationale...

Très intéressante, la théorie de l'auteur tendant à prouver que le dieu au turban, assis sur le tabouret de kaunakès, est « de rigueur ou de style » à l'époque d'Our pour les cylindres des fonctionnaires royaux, tandis que là « où la déférence vis-à-vis du pouvoir central est moins nécessaire, réapparaissent des sièges à traverses et montants droits, et des dieux à la mitre à cornes ».

Dans la note 2 de la page 16, l'auteur discute la date de certains documents du Musée de Constantinople. Ceci est très secondaire en ce qui concerne la glyptique, mais important au point de vue religieux, car il s'agit du moment de son règne où Dounghi s'est attribué la qualité divine. Le tome IV de l'*Inventaire des tablettes de Tello*, dont je corrige actuellement les épreuves, fournit sur ce point quelques données nouvelles. Le sceau d'un certain Our-Kal,

a été roulé sur l'enveloppe AO. 3547b, en l'an X + 30 de Dounghi (cf. L. Delaporte, *Catalogue des cylindres de la Bibliothèque nationale*, p. XXX, n° 9); dans la légende est gravé le titre de scribe, sans mention du patésiat, mais le texte de MIO. 7217 prouve que c'est bien le cylindre d'un patési. Plusieurs empreintes de cachets dédiés très vraisemblablement à ce même Our Kal accompagnent des textes datés. En X + 30, sceau de Mani (MIO. 7494); en X + 31, sceaux d'Our-nigin-gar (cf. *Cylindres de la Bibliothèque nationale*, p. XXXII, n° 24) et d'Our-Baou fils d'Our-doun (MIO. 7152); en X + 36, sceau de Nahashag (MIO. 7214). Les deux documents signalés par M. Legrain datés du mois d'Ezen-Dounghi, en « l'année où Nannar de Karzida fut introduit dans son temple » (MIO.7264, sceau de Bazi; MIO. 7162, sceau de Lou-Outa) sont certainement de l'an X + 34 et non pas de l'an X + 5, pour les raisons suivantes : 1°) un certain Our-Kal a été patési de Lagash de l'an X + 30 à l'an X + 36 de Dounghi (Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes*, n°s 288 et 299); 2° les documents des premières années du règne sont rares; cependant pour l'an X + 5 nous en possédons qui sont datés de « l'année après celle de la barque de Nin-lil » et deux sont expressément du mois d'Our (Thureau-Dangin, *op. cit.*, n° 283; et MIO. 8025), ce mois dont le nom fut remplacé par Ezen-Dounghi au cours du règne, au plus tard en X + 23 (cf. MIO. 7973); 3°) la formule complète pour l'an X + 34 est très rare; la formule abrégée se trouve une vingtaine de fois et sur MIO. 7327, dans un compte établi pour trois années consécutives, X + 33 à X + 35, elle se réduit à « l'année où Nannar de Karzida » comme sur la tablette MIO. 7483 dont l'enveloppe porte le texte abrégé.

Les planches en phototypie sont d'une belle venue et permettent d'étudier chaque sujet dans tous ses détails.

L. DELAPORTE.

Mélanges de la Faculté Orientale (Université Saint-Joseph), t. V, fasc. 1. Un vol. in-8° de 415 et XXXVIII pages, Beyrouth, 1911. — Le P. M. Chaîne, *Un monastère éthiopien à Rome au XV° et XVI° siècle. San Stefano dei Mori*, relève des inscriptions éthiopiennes, arabes, coptes. — Le P. Cheikho donne la fin de ses notes critiques sur *La Hamâsa de Buhturi*. — Un jeune fonctionnaire de nos consulats du Levant, archéologue zélé, M. Noël Giron communique d'intéressantes *Notes épigraphiques*. C'est notamment une inscription grecque chrétienne de Damas fournissant un exemple du droit d'asile ecclésiastique en Syrie. « Cette prérogative accordée aux lieux sacrés, bien que succédant à celle dont jouissaient les temples païens, en diffère cependant en ce que, dans l'antiquité, elle n'était le partage que de quelques sanctuaires privilégiés et qu'elle devint générale en passant aux églises chrétiennes. » — Le P. Lammens continue ses études sur *Le Califat de Yazîd I*er, en définissant exactement les droits de succession chez les Omaiyades et en montrant les difficultés que Mo'âwia dut résoudre pour faire reconnaître Yazîd. Le court

règne de ce khalife — trois ans — fut marqué par des événements importants : la bataille de Karbalâ et la mort de *Hosain*, fils de 'Ali, eurent des conséquences qui durent encore. — Le P. Wilbers publie une *Étude sur trois textes relatifs à l'agriculture* (Isaïe, XXVIII, 27-28 ; Amos, II, 13 et IX, 9). — Les Pères de Jerphanion et L. Jalabert réunissent sous le titre *Taurus et Cappadoce* des notes de voyage (Comane de Cappadoce, Djadjik et Délêli) et des inscriptions. — Le P. L. Jalabert publie quelques *Inscriptions de Séleucie de Piérie*. — Le P. de Jerphanion présente une étude de géographie pontique sur *Ibora-Gazioura?* — Le P. Joüon donne une série d'*Études de philologie sémitique* qu'il fait suivre de *Notes de lexicographie hébraïque*. — Des comptes rendus terminent ce copieux fascicule.

R. D.

A. Dupuis-Yakouba. — **Les Gow ou chasseurs du Niger**, légendes songaï de la région de Tombouctou, publiées et traduites. — Paris, E. Leroux, 1911, viii et 306 pages gr. in-8 et une carte. — M. Dupuis, dit Yakouba, qui avait donné dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* une intéressante *Note sur la population de Tombouctou* (n°s 8-10, 1910), vient de publier une très remarquable contribution à l'étude de la langue songaï et à celle du folklore soudanais. Il a recueilli toute une série de légendes constituant ensemble une sorte d'épopée merveilleuse dont les héros sont les ancêtres de la caste songaï des *Gow* ou *Goou*. Ces Gow ont de tout temps constitué une fraction spéciale de la population songaï, fraction se livrant surtout à la chasse ; il n'est pas certain d'ailleurs qu'ils soient des Songaï : tout ce que l'on peut dire, c'est que, comme les pêcheurs et navigateurs de la même région, les Sorko, ils parlent aujourd'hui la langue songaï. C'est donc dans cette langue que se sont transmises jusqu'à nos jours les légendes relatives à leurs ancêtres et c'est dans cette langue que M. Dupuis les a recueillies et publiées, en les accompagnant d'une traduction française.

Ceux qui s'occupent de linguistique africaine salueront avec plaisir ce monument littéraire, dont le prix est inestimable si l'on veut bien se rappeler que le songaï ne s'écrit pas et que son étude raisonnée est, par suite, bien difficile. Les ethnographes y trouveront aussi leur compte et très largement : car nous n'avons pas ici quelques fables ou contes dépareillés, mais un ensemble qui forme un tout, où nous voyons revenir les mêmes personnages, où nous suivons les héros ancestraux depuis leur naissance miraculeuse jusqu'à leur descendance, à travers leurs exploits, leurs luttes intestines, leurs chasses et leurs combats contre les bêtes dévastatrices : c'est, vue au travers du voile merveilleux qu'y a jeté le temps, l'histoire des premiers hommes ayant à lutter contre la nature et les animaux de la brousse et suppléant à l'imperfection de leurs armes par la ruse et par la magie. Assurément ces récits ont été modifiés, depuis leur origine, par les conteurs qui se les sont transmis de génération en génération : on y remarquera de nombreux anachronismes,

particulièrement la présence de musulmans dans le pays, à une époque où, certainement, l'islamisme n'était pas né encore; il en est ainsi dans toutes les traditions populaires, mais ce n'est là qu'un cachet de sincérité.

Il serait à désirer que des travaux analogues à celui de M. Dupuis-Yakouba fussent consacrés au folk-lore légendaire des différentes régions du Soudan, sur lequel nous ne possédons à peu près rien. Il est vrai qu'il est difficile de rencontrer quelqu'un ayant, comme M. Dupuis, une connaissance suffisante des langues indigènes pour recueillir le texte même des traditions orales populaires et non pas seulement un vague résumé dicté par un interprète quelconque.

M. Delafosse.

Eric von Rosen. — **Et nyt lapsk offerstallet vid Vidjakuoika** (dans *Ymer. Tidskrift utgifva af Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi*. Stockholm, 1911, p. 177 et suiv.). — L'auteur obtint d'un Lapon de le conduire, près de Vidjakuoika, à un vieil autel de sacrifices de haute importance, objet d'un grand respect de la part des Lapons. Le guide affirmait que cet endroit n'avait jamais encore reçu la visite d'un étranger, circonstance qui donnait l'espoir de tout trouver en son ordre primitif.

C'était à quelques mètres du promontoire et à une distance de deux kilomètres de la jonction des rivières Salojaure et Vaitjaure. Le visiteur s'y trouva en présence d'un certain nombre de petits monticules hauts de 0m,30, d'un diamètre de 0m,50, surmontés et entourés d'une dizaine de pierres d'une forme particulière que les Lapons appellent « seitar ». Dans la jeunesse du guide lapon, le terrain était jonché d'ossements et de cornes de rennes. En grattant un peu la terre, on constate toujours la présence d'une multitude d'ossements couverts d'une couche de mousse et de tourbe. Le professeur Lönnberg, qui a examiné ces ossements, a déclaré que les os à moelle avaient été rongés, ce qui indique des repas sacrificatoires. Ceci est affirmé par le récit du guide, disant qu'on tenait, au temps de son grand-père, de grands festins en ce lieu. On faisait cuire de la viande dans l'eau d'une source souterraine, et on barbouillait les pierres de la graisse et du suif des animaux sacrifiés. La tradition a donc conservé ici le souvenir de ce rite bien connu des sacrifices lapons.

Comme l'endroit est toujours sacré pour certains Lapons, la visite de l'étranger ne parut causer aucun plaisir aux indigènes qui faisaient paître leurs troupeaux à l'entour du sanctuaire.

Parmi les ossements de rennes se trouvaient aussi des ossements de bœufs, ce qui prouve que les Lapons se donnaient la peine de transporter des bœufs de Norvège jusqu'en ce lieu de sacrifice, par des routes longues et extrêmement difficiles. Cette trouvaille était d'ailleurs à prévoir, car plusieurs auteurs anciens rapportent que les Lapons cherchaient souvent à se procurer des bœufs, de préférence des bœufs noirs, pour les sacrifier.

Ce lieu de sacrifice est le seul en Suède qui conserve, à coup sûr, ses dispositions primitives. Il est donc à souhaiter qu'on y fasse des recherches et des

fouilles minutieuses, tout en laissant les pierres dans leur ordre actuel. Cet autel, qui compte dix dieux, abstraction faite des « Dii minores », mérite d'être conservé comme spécimen unique en Suède de la religion laponne; les musées scandinaves renferment déjà assez de ces pierres. La notice de M. von Rosen est accompagnée de deux photographies.

B. P. van der Voo.

A. de Cock et I. Teirlinck. — **Brabantsch Sagenboek**. — Gand, A. Siffer, in-8°, 1er volume (1909), xxxii et 307 pages; IIe volume (1911), 356 pages; 4 fr. par volume. — La valeur scientifique de cette collection folklorique locale est augmentée par des renvois fréquents aux contes parallèles d'autres régions, comme les autres provinces belges, la Hollande, la France, l'Angleterre et l'Allemagne. Les notes bibliographiques font de ce livre un instrument de travail utile même aux enquêteurs qui ne peuvent pas consulter un livre en langue néerlandaise. Il n'existait encore qu'un seul recueil de contes hollando-flamands, les *Niederländische Sagen*, par l'Allemand Wolf, paru en 1843.

Nos deux auteurs flamands traitent des mythes et des légendes à côté des contes véritables. Ils s'efforcent de déterminer la valeur des termes « conte » et « légende »; les légendes se rattachent, d'après eux, à des personnes, à des lieux ou à des coutumes, tandis que les contes sont indépendants de toute personne ou de tout lieu et appartiennent à tous les temps et à tous les peuples. Des mythes plus anciens ont continuellement exercé leur influence sur les contes et légendes.

Dans leur introduction les deux folkloristes flamands examinent les divisions proposées par plusieurs auteurs allemands. La classification par ordre géographique ou chronologique n'est pas scientifique, car tel conte est propre à nombre de villages, tel autre n'a eu qu'une existence brève ou n'a laissé que des vestiges vagues. La classification d'après les thèmes, tentée dans le livre qui nous occupe ici, est présentée comme seule logique et scientifique, bien que très difficile, car souvent le noyau commun des contes nous échappe. Ainsi la collection commence avec les contes mythologiques, les contes de sorciers ou sorcières, le Juif errant, les contes d'esprits, de lutins, de loups-garous, de la chasse infernale, des revenants, nains et géants. Un autre groupe réunit les contes dont le diable forme le sujet. Le troisième groupe, qui remplit le deuxième volume tout entier, contient les légendes chrétiennes : 34 légendes du Christ (crucifix, procession, hostie), 86 légendes de la Vierge et 197 légendes de saints et de saintes originaires de la région étudiée ou bien qui ont vécu dans le Brabant flamand. Le troisième volume, qui paraîtra bientôt, renfermera les contes ou légendes historiques : sur les ducs de Brabant, sur d'autres personnes réelles ou fictives, ou rattachés à des lieux déterminés (maisons, rues, sources, enseignes, écussons, épitaphes etc.). A la fin du troisième volume on trouvera les contes et légendes sur des plantes et des animaux.

Il est à souhaiter que des recueils aussi complets et aussi élaborés soient

publiés pour d'autres parties de la Belgique et pour les différentes provinces de la Hollande, où la littérature folkloriste est encore peu développée.

B. P. Van der Voo.

A. Detillieux. — **Essai d'apologétique intégrale.** — La Religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens. I. L'incrédulité et les temps prémessianiques. — Paris, Gabalda, 1912, in-8°, 494 p.; prix : 4 fr. — La « Religion » que prétend démontrer l'auteur est celle de l'Église romaine; il n'en connaît pas d'autres. Arrivé au milieu de son volume, il fait ainsi « la courte récapitulation des vérités » qu'il croit avoir établies : « Nous avons prouvé, dit-il, l'existence de Dieu, l'existence de l'âme, la chute originelle, l'unité de la race humaine, le déluge, l'existence d'une langue unique primitive et la confusion des langues, ce qui permet même d'admettre que la science puisse cataloguer les langues humaines en plusieurs familles, puisque l'unité première a été brisée par Dieu; l'origine divine de la circoncision, la mission inspirée de Moïse, la divinité de la Bible, la supériorité de la législation juive, et la fonction prémessianique du peuple hébreu. » (P. 237.)

La suite de l'étude est consacrée aux « dogmes fondamentaux des religions païennes », aux sacrifices, à la prophétie, à la « Raison incréée », à la philosophie antique, aux mœurs égyptiennes, grecques et romaines, etc.

L'auteur décrit ainsi lui-même sa méthode de démonstration : « Nous vous avons prouvé par nos citations multiples, que notre éclectisme puisait à toutes les sources, toutes les opinions, tous les siècles, et que nous ne craignons pas de nous emparer, chez nos ennemis mêmes, de tout ce qu'ils peuvent avoir laissé échapper de favorable à notre cause... Le domaine de la religion exige cette largeur de vue, et nous avons le droit d'y faire rentrer les matières en apparence les plus disparates. » (P. 251.) En effet, l'ouvrage n'est qu'un recueil sur les sujets donnés de citations hétéroclites, alléguées souvent sans indication de sources et d'une manière indiquant qu'elles sont loin d'être de première main.

Les partisans de ce que l'auteur appelle poliment « la fausse science » sont moins injuriés dans ce livre qu'il est coutume dans les ouvrages similaires. On leur dit cependant nettement leur fait à diverses reprises : Les déistes « raisonnent comme des oies »; « ce sont les moins rationnels des incrédules. L'athéisme peut à la rigueur esquisser un semblant de défense, mais le déisme croule dès qu'il veut échafauder un système... Les déistes de nos jours sont tout bonnement des natures qui croient accorder, par un compromis avec leur conscience, et la satisfaction de leurs passions, et la peur qu'ils ont d'un terrible inconnu. » (P. 35.) « La pléiade athée et déiste déraisonne avec ensemble... L'incrédulité a essayé de joindre la calomnie au mensonge... » (P. 199.)

L'ouvrage est publié avec l'*imprimatur* de l'archevêché de Malines.

A. Houtin.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Le dieu Nergal à Samarra sur le Tigre. — Une tablette de fondation de temple que vient de publier M. F. Thureau-Dangin (*Revue d'Assyriologie*, t. IX (1912), fasc. 1), comme provenant de Samarra, est dédiée au dieu Nergal « qui anéantit les rivaux ». C'est la première tablette provenant de ce site et, autre particularité, elle est en cuivre. Elle atteste que, dès le milieu du second millénaire, Hawilum, qu'il faut vraisemblablement situer à Samarra et dont Nergal est dit le « roi », possédait un temple de ce dieu. Le roi Arisen qui fait la dédicace porte un nom mitanien, mais le texte atteste une forte influence akkadienne. Il se termine par une imprécation : « Celui qui détruirait cette tablette, que Samas et Innana suppriment son nom! » Sur la tranche de la tablette en cuivre, le fabricant a mis sa signature, sans doute pour s'attirer la faveur de la divinité.

Fouilles en Égypte. — On trouvera dans la *Revue Archéologique*, 1911, II, p. 317-337, un compte-rendu très précis sur *Les fouilles en Égypte* (1909-1911) de notre distingué collaborateur M. A. J.-Reinach qui a visité, à trois reprises, ces dernières années, les principaux champs de fouille de l'Égypte. Signalons parmi tant de découvertes importantes, celle par M. Flinders Petrie à Meidoum d'un sarcophage en granit rouge, probablement antérieur à celui de la Grande Pyramide. « Il avait été violé ; mais le squelette du défunt y était resté. On a pu constater qu'il avait été rituellement mis en pièces ; chaque os, une fois décharné, avait été soigneusement enveloppé de bandelettes ; puis chacun avait été remis à sa place. Cette mise en morceaux du corps, suivie de sa reconstitution, est bien le rite funéraire qui forme transition entre l'ensevelissement secondaire de l'Égypte prédynastique et l'embaumement qui prévaut au temps des Pyramides. » Une mission italienne aurait découvert à Behnésa (Fayoum), une portion importante de l'Évangile selon saint Jean sur papyrus. M. A. J.-Reinach a lui-même poursuivi cette année ses fructueuses recherches à Coptos.

L'inscription de Kalamou provenant de Zendjirli. — Un nouveau fascicule des fouilles de Zendjirli[1] vient de paraître contenant la dernière

[1] *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Kgl. Museen zu Berlin*, Heft XIV des *Ausgrabungen von Sendschirli*.

inscription fournie par ce site célèbre. On se demande pourquoi on a mis dix ans à livrer ce texte, dont on donne la reproduction sans essai de traduction.

Dans ce texte difficile, bien des points restent obscurs. Les traductions d'Enno Littman (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1911, XLV; tirage chez G. Reimer, Berlin) et surtout de Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeitung*, 1912, n° 2, col. 92 et suiv.) nous paraissent serrer le texte le plus près. La traduction de Georg Hoffmann (*Theolog. Literaturzeitung*, 1912, n° 1, col. 5 et suiv.), est moins satisfaisante pour le début qui fournit la filiation de Kalamou et la fin où apparaissent les divinités. Nous en dirons autant de l'étude de Peiser (*Orientalistische Literaturzeitung*, 1911, col. 540) qui s'écarte encore plus du premier éditeur, M. Littmann, à qui M. Noeldeke a prêté l'appui de ses conseils.

Le texte est en langue phénicienne, mais le terme de filiation est *bar*. M. Lidzbarski l'explique en supposant que la famille était araméenne. Nous préférerions dire — car la famille de Kalamou était vraisemblablement d'origine hittite — que le dialecte local était l'araméen, mais qu'on se servait du phénicien dans l'écriture. Comme jadis le babylonien, c'est le système d'écriture qui a dû porter la langue. Peu à peu les aramaïsmes apparaissent sous le qalam des scribes jusqu'à l'emporter complètement. Nous avons très probablement quelque chose de semblable avec la stèle de Mésa.

Déjà un texte de Zendjirli, la *Bauinschrift* faisait mention du « palais de Kalamou » et Bar-Rekoub se vantait de l'avoir remplacé par une construction plus belle. Le nouveau texte nous rend précisément la dédicace de cet ancien palais de Kalamou. Ce dernier nous donne sa filiation : Gabbar son aïeul, qui paraît avoir le premier régné sur le royaume de Ya'di, son grand-père Bamah, son père *Hayâ*, puis son frère aîné Sche'il. Kalamou reconnait la suzeraineté assyrienne; ses rapports sont moins définis avec le roi des D.NIM que M. Littmann restitue Danonayim et identifie avec les Danona de Ramsès III. M. G. Hoffmann pense qu'il s'agit, au IXe siècle avant notre ère, des Chypriotes. L'inscription se termine par une imprécation où sont groupés les dieux familiaux : Ba'al-Samad, le dieu de l'ancêtre Gabbar, Ba'al-Hamman le dieu du grand-père Bamah, et Rekoubel le dieu de la maison (*ba'al bet*).

La nécropole libyque du Kef Messeline. — Le Dr Carton a découvert sur les pentes du Djebel Rorra, en Tunisie, à proximité de la frontière algérienne, au Kef Messeline, une importante nécropole libyque (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1911, p. 524-529). Les stèles funéraires, au nombre d'une trentaine, étaient encore en place. La forme va du simple bloc brut, offrant une ou deux surfaces plus ou moins planes, à la pyramide allongée. Elles portent des épigraphes en caractères libyques sans mélange de texte latin ou punique. Les nécropoles de ce type soulèvent, quant aux rites funéraires, des problèmes qui attendent encore une solution. Voici les indications relevées par le Dr Carton : « Plusieurs stèles portent le croissant. L'une d'elles offre un buste à tête

radiés, très grossièrement représenté, confirmant ce que l'on sait de l'importance qu'avait le culte solaire chez les Africains. Enfin, au pied de deux de ces petits monuments, j'ai trouvé une *mensa*, sous la forme d'une pierre dans laquelle a été creusée une cupule. Quelques tranchées assez profondes, pratiquées au-dessous de ces pierres, n'ont absolument rien rencontré comme mobilier funéraire ou comme ossements, ainsi que cela s'est produit chaque fois que j'ai ouvert des tombes de cette nature ».

Le temple de Moritasgus au Mont Auxois. — Les fouilles du commandant Espérandieu et du Dr Épery ont en grande partie dégagé les substructions du temple de Moritasgus, grand édifice où l'on a trouvé des inscriptions votives au nom de ce dieu. M. Héron de Villefosse (*Comptes rendus Acad. des Insc.*, 1911, p. 534-542) a fourni d'intéressants renseignements sur ce point. Nous avons déjà signalé de nombreux objets votifs, surtout des yeux votifs, estampés sur des lames de métal très mince. Les ex-voto de pierre se composent surtout de bustes ; on a trouvé une jambe votive. Très intéressants sont deux moules dont une épreuve reproduit les rouelles à quatre rayons dont le Mont Auxois a fourni un grand nombre d'exemplaires. « Ces deux découvertes, remarque M. de Villefosse, faites à proximité des sanctuaires, près de l'endroit où les ex-voto ont été recueillis, me paraissent confirmer l'opinion que j'ai soutenue, il y a déjà bien des années, à savoir que les rouelles étaient des symboles religieux et non des monnaies comme le prétendent encore certains numismates impénitents. On les vendait près des temples, dans les boutiques où les ex-voto étaient eux-mêmes en vente ; et, comme le prouve cette double découverte, on les fabriquait sur place ». Signalons encore une petite tête de Mercure en pierre et un nouvel exemplaire du groupe bien connu en pays éduen, représentant un dieu et une déesse, tous deux assis. La déesse tient une corne d'abondance et une patère, le dieu est appuyé sur un tonnelet. Nous n'avons pas à insister sur l'importance de la découverte due aux mêmes explorateurs, du rempart gaulois d'Alésia (*Ibid.*, p. 554-556).

Les dépendances de la basilique de Damous el-Karita, à Carthage. — Le P. Delattre a poursuivi le déblaiement de l'ensemble des constructions de Damous el-Karita (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1911, p. 566-583). « Partout dans les fouilles on rencontre, au milieu de tronçons de colonnes, des tombes, des fragments de sarcophages, des bas-reliefs brisés, des mosaïques funéraires et quantité d'inscriptions en morceaux ». Le nombre de fragments d'inscriptions dépasse 3.600. En dehors de nombreuses épitaphes de simples fidèles, on a trouvé plusieurs inscriptions provenant de la sépulture de religieuses, de *virgines sacrae*. « Ces épitaphes de religieuses, jointes à celles plus nombreuses encore que nous avions trouvées précédemment, dit le P. Delattre, permettent d'établir qu'il devait y avoir un couvent dépendant de la grande basilique ».

Un second manuscrit des « Odes de Salomon ». — On sait que l'édition des Odes de Salomon par M. Rendel Harris n'a eu pour base qu'un ms. en écriture syriaque nestorienne, appliquée, mais grossière et de très basse époque. Dans l'*Athenaeum* du 6 janvier 1912, M. F. C. Burkitt annonce qu'il a découvert le fameux texte dans un ms. du British Museum remontant au xe siècle.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine, publiés par M. Sachau et dont nous avons donné une analyse rapide dans le n° nov.-déc. 1911, ont suscité de nombreuses études. M. Ungnad a donné une édition réduite des textes (*Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 3 marks). Nous reviendrons ici sur quelques points d'histoire religieuse et tout d'abord nous préciserons ce que nous avons dit des divinités Béthel, 'Anat et Aschim ou Aschimah. Pour cette dernière, nous ne doutons plus maintenant qu'il faille y reconnaître l'Aschimah de Samarie (Amos, VIII, 14; il n'y a que la vocalisation massorétique à rectifier), identique à l'Aschimah de Hamah (II *Rois*, XVII, 30), divinité tantôt masculine, tantôt féminine qui nous est connue jusqu'à l'époque romaine sous les formes Simios ou Simia et qui passait pour l'enfant de Hadad et d'Atargatis. Nous croyons en trouver encore la mention d'après II *Chron.*, XXVIII, 13 dans la source qu'a utilisée le rédacteur et qui devait porter : כי אשמת יהוה עלינו au lieu de "כי לא", c'est-à-dire : « car Aschimat-Yahwé est contre nous ». Le rédacteur n'aura pas compris et aura glosé sur la confusion qu'il faisait avec le terme *aschemah* « péché ». Ainsi donc, nous tenons la triade vénérée à Samarie et dans le royaume du Nord : Béthel, 'Anat, Aschimah — et ce n'est autre que la triade syrienne Hadad, Atargatis et Simios (ou Simia)[1].

Béthel est bien le dieu-taureau avec lequel Yahwé fut identifié. M. Joseph Halévy (*Revue sémitique*, oct. 1911), en relève la confirmation la plus nette dans *Gen.*, XXXI, 13 : « *Je suis le Dieu Béthel, en l'honneur de qui tu as oint une stèle et fait un vœu solennel.* » Les LXX (ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ...) ne comprenaient déjà plus ce verset et les modernes ont fait de même. Le texte massorétique, remarquablement conservé, prend ici une éclatante revanche sur les LXX. A la citation de M. Halévy nous joindrons Jérémie, XLVIII, 13 : « Kamosch donnera alors de la confusion à Moab, comme Béthel

(1) Le rapprochement de ASM avec Achimah de Hamah a été fait par M. Erman (dans Sachau). M. Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeit.*, nov. 1911), préférait le rapprochement avec Simios. M. Grimme (*Orientalistische Literaturzeit.*, 1912, 13-16) est du même avis et de plus il identifie Συμβέτυλος de l'inscription de Kefer-Nebo avec Aschimbethel. Ce dernier point ne nous paraît pas acceptable car le symbétyle de Simios est simplement Simia; cf. *Notes de Mythologie syrienne*, p. 112 et suiv.

est devenu le sujet de la confusion de la maison d'Israël qui y avait mis sa confiance ». C'est très probablement du dieu que la ville de Béthel a tiré son nom et l'on évitera de spéculer sur le calembour biblique « maison de El » ou sur le rapprochement avec le terme grec « bétyle ».

De l'identification entre Yahwé et Béthel — d'où nous avons déjà conclu que Yahwé avait reçu la forme de jeune taureau et la déesse 'Anat pour parèdre, — il résulte que le vocable 'Anat-Béthel du pap. Sachau 18 est identique au vocable 'Anat-Yaho du pap. Sachau 32, et de même Aschim-Béthel = Aschim-Yaho. Il n'est guère douteux qu'il faille, dans ce cas particulier, comprendre ces complexes comme 'Anat (parèdre) de Béthel » et « Achim (fils) de Béthel » ou « Achim(ah) (fille) de Béthel ». L'identité des vocables Béthel et Yaho nous explique pourquoi (pap. S. 18) à la suite de la souscription « pour le Dieu Yaho », on récapitule le produit des sommes attribuées à 'Anat-Béthel (*i. e.* 'Anat-Yaho) et à Aschim-Béthel (*i. e.* Aschim-Yaho) : les trois divinités étaient groupées dans le même sanctuaire, le temple de Yahwé à Éléphantine.

Il est difficile, dans ces conditions, de soutenir avec l'abbé Nau (*Journal asiatique*, 1911, II, p. 660-662) qu'il y avait là des cultes absolument distincts, celui de Yahwé réservé aux Judéens, les autres aux Samaritains. On pourrait penser à un compromis amené par le fait que la colonie militaire d'Éléphantine était principalement recrutée dans le royaume du Nord ; mais c'est certainement l'inverse qui eut lieu car la colonie se disait judéenne. On ne peut guère repousser l'hypothèse que le peuple de Juda reconnaissait également 'Anat et Aschimah. Ne savons-nous pas, d'après le livre des Rois, que l'exemple lui fut donné par certains de ses princes qui marchèrent « dans les voies des rois d'Israël » ?

Ce polythéisme israélite rappelle à M. Halévy les traits qu'on en saisit dans la stèle de Mésa et l'incline à reconnaître en *Daudah* ou *Dôdah* la parèdre transjordanique de Yahwé. On doit opposer que Dôdah est un dieu, non une déesse ; le féminin de *dôd* serait *dôdat* dans la langue de ce temps. Le même savant donne une étude du pap. Sachau 6, qui institue la pâque, en le comparant au texte biblique. La boisson défendue serait fermentée ; M. Barth (*Orient. Literaturzeit.*, 1912, 10) précise qu'il s'agit de bière égyptienne dont il est fait mention dans la Mischna. La restitution du début de la ligne 4 est forcément conjecturale. Pour M. Halévy, les prescriptions concernant la pâque (date, pureté, abstinence d'aliments levés, chômage) ne figuraient pas dans l'édit royal, ils seraient dus uniquement à la piété de Hananias. C'est ce dont il est permis de douter quand on considère toutes les pièces du procès institué autour des sacrifices, pratiqués dans le sanctuaire de Yahwé à Éléphantine. Comme la lutte n'était pas moindre ailleurs, on conçoit que ces prescriptions, auxquelles ces populations — Perses aussi bien que Juifs, — attachaient la plus haute importance, aient fait l'objet d'une décision de la chancellerie perse. M. Ed. Meyer (*Sitzungsb. Berl. Akad.*, et en deuxième édition : *Der Papyrusfund von Elephantine*, p. 96,

Leipzig, Hinrichs, 1912) a eu le même sentiment. L'éminent historien ne s'est pas mépris sur le relief que ces textes donnent au pouvoir perse : il en conclut que « le judaïsme est une création du gouvernement perse ». La publication de M. Ed. Meyer est un exposé à l'usage de cercles étendus et retrace avec les conditions de la trouvaille les données historiques nouvelles qui en découlent.

MM. Lidzbarski et Halévy restituent de façon très semblable le pap. Sachau 5, supplique de cinq personnages qui s'engagent à fournir mille *ardeb* d'orge si l'autorité accorde la permission de reconstruire le temple de Yahwé, même en maintenant la défense d'y offrir en holocauste des brebis, des bœufs ou des chèvres. M. Lidzbarski (*Abhandl. Berl. Akad.*, 1912) a publié à nouveau les épigraphes sur jarres.

Signalons encore sur Akhiqar une étude de l'abbé Nau (*Revue Biblique*, 1912, p. 68-79) d'où il résulte que la version des papyrus était d'une étendue double de la version syriaque. MM. Grimme et Wensinck (*Orient. Literaturzeit.*, déc. 1911 et févr. 1912) ont proposé nombre de corrections à la lecture de ces fragments.

R. D.

— MM. Ed. Chavannes et P. Pelliot publient *Un traité manichéen retrouvé en Chine* (*Journal asiatique*, 1911, II, p. 499-617) et provenant des grottes de Touen-houang. Le début manque et par suite le titre. « Toutefois, dans les premières lignes de la partie conservée, l'Envoyé de la Lumière, qui est certainement Mâni, s'adresse à un certain A-t'o (*A-da). Il semble bien que ce soit là l'Ἀδδᾶς que les Acta Archelai indiquent comme l'apôtre du manichéisme en Orient, qui est nommé en outre dans les formules grecques d'abjuration à l'usage des manichéens et, sous la forme *Addai*, dans les *Actes* syriaques des martyrs persans; ses écrits, selon Photius, auraient provoqué le traité de Titus de Bostra, et c'est aussi contre eux, plutôt que contre l'*Evangile vivant* de Mâni, qu'auraient été dirigés les sept premiers livres du traité de Diodore. Notre ouvrage représenterait-il donc les τὰ Ἄδδου συγγράμματα dont parle Photius ? C'est possible, et peut-être l'étude ultérieure du texte autorisera-t-elle cette conclusion. » Pour l'instant, les savants éditeurs publient le traité d'après l'édition qu'en a donnée un lettré chinois, M. Lo-Tchen-yu, et ils le traduisent en l'accompagnant d'un commentaire explicatif qui lui donne toute sa valeur. La date approximative de ce traité est 900 de notre ère, avec une marge d'un siècle pour l'établissement du manuscrit.

— Trois feuillets des manuscrits Pelliot, provenant de l'ancien temple de Douldour-âqour, à Koutcha, sont publiés par M. Louis Finot, *Fragments du Vinaya sanskrit* (*Journal asiatique*, 1911, II, p. 619-625). Le premier feuillet traite de l'ordination d'un disciple sorti d'une autre secte et du stage qui doit lui être imposé par un acte formel du Samgha. Le second feuillet donne l'exposé presque complet de la règle disciplinaire interdisant d'admettre dans l'Ordre un esclave

non affranchi. Enfin, le troisième contient la défense de conférer l'ordination à celui qui a violé une nonne et le récit de l'incident qui en fut l'occasion.

— Le P. Greg. Arnaiz et M. Max van Berchem ont publié en collaboration un *Mémoire sur les antiquités musulmanes de Ts'iuan-Tcheou* (extrait du *T'oung-pao*, vol. XII). Le texte de restauration de la mosquée de Ts'iuan-Tcheou, daté de l'an 1310-1311 de notre ère, paraît la plus ancienne inscription arabe relevée jusqu'ici en Chine. Elle affirme que la mosquée fut construite en l'année 400 de l'hégire, soit 1009-1010 de notre ère, et qu'elle est la plus ancienne du pays. De certains détails de la construction, notamment de la présence d'un minaret — les mosquées modernes de la Chine sont dépourvues de minaret, — M. Van Berchem conclut que c'était « un édifice assez simple et plutôt musulman que chinois, à part le style du décor. Ce caractère s'explique, sans doute, par la situation des colonies musulmanes de la côte chinoise, isolées de l'intérieur, mais reliées, par la mer, à leurs pays d'origine ». M. Van Berchem publie une autre inscription arabe du même lieu commémorant le pèlerinage accompli par quelques musulmans pour implorer l'aide et les bénédictions des deux saints dont on conserve les tombes. La stele est datée de 1323 de notre ère.

— Notre savant collaborateur, M. A. Meillet appelle l'attention, dans le *Journal asiatique*, 1911, II, p. 638-643 sur l'article de F. C. Andreas et J. Wackernagel, *Die vierte Gatha des Zurathusthro* (*Nachrichten der k. Ges. d. Wissenschaft zu Gottingen*, Phil.-hist. Kl., 1911, p. 1-34) : « Ainsi que l'a montré James Darmesteter, l'Avesta n'a été fixé sous la forme où apparaissent les morceaux conservés qu'à l'époque sassanide. Toutes les précisions graphiques et la vocalisation complète qui caractérisent l'Avesta en son état actuel sont donc sans nul doute l'œuvre de rédacteurs d'époque sassanide. La vocalisation de l'Avesta n'a par suite que la même valeur que la vocalisation de la Bible... Mais, moins bien avisés que les vocalisateurs de la Bible qui ont conservé aux philologues de l'avenir le texte exact sur lequel ils opéraient, les rédacteurs définitifs de l'Avesta ne se sont pas bornés à ajouter des indications sur la prononciation au-dessus et au-dessous des signes du texte ; ils ont tout refondu. » J. Darmesteter professait déjà ces principes, mais MM. Andreas et Wackernagel les poussent dans toutes leurs conséquences. Les exemples qu'ils donnent prouvent qu'on ne peut utiliser le texte de l'Avesta sans un effort critique dont on n'avait jusqu'ici qu'une idée très vague.

R. D.

— Les Bollandistes viennent de publier une édition augmentée du supplément à leur excellente *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Le premier supplément avait paru lorsque se terminait la publication de la *Bibliotheca*, publication qui avait duré un peu plus de trois ans (1898-1901).

Il occupait les pp. 1305-1387 de l'ouvrage. Dix années se sont écoulées depuis, et les illustres hagiographes publient à nouveau ce supplément en y ajoutant les notes rassemblées au cours de ces dix années. Aussi bien il disparaît presque au milieu de l'abondance des renseignements nouveaux, et son étendue en est quadruplée (VIII-355 pp.). « Jadis, dit le P. Poncelet (*Anal. Bolland.*, janvier 1912), au moment d'achever l'impression de la *Bibliotheca*, nous n'avions pu nous décider à y joindre un index des auteurs, complément naturel d'un pareil répertoire. Trop de questions se posaient quant à l'attribution vraie, fausse ou simplement probable d'un certain nombre de pièces à tel ou tel auteur, et le temps nous manquait pour entreprendre à ce sujet un contrôle sérieux. Depuis, nous avons tenté de le faire ; mais l'index que nous publions n'est qu'un essai provisoire, qui pourra et devra être complété et rectifié par les recherches ultérieures de ceux qui s'intéressent à nos études ».

— M. Georges Hardy, dans le dernier nº de la *Revue de synthèse historique*, attire très utilement l'attention des historiens de la religion et des mœurs médiévales et modernes sur les fonds d'officialités. Il en montre la richesse exceptionnelle en documents directs : il est naturel que ces fonds servent d'abord à l'histoire même des cours ecclésiastiques ; mais il est indispensable de les consulter aussi si l'on s'occupe de la situation et des mœurs du clergé sous l'ancien régime, de l'histoire des classes populaires, de l'histoire du droit et surtout du droit civil ; et enfin de celles des empiètements royaux sur les justices d'Église.

— On lira avec agrément, dans le dernier fasc. du *Hibbert Journal*, le récit animé de notes pittoresques ou savantes que donne M. R. Marett de sa récente visite faite à Niaux et à Gargas (*In a prehistoric Sanctuary*). — Dans le même numéro M. J. Abelson donne un article un peu rapide, mais ingénieux, sur le mysticisme dans la littérature rabbinique. Le rabbinisme possède, selon lui, une théorie de la vie intérieure, quoiqu'il paraisse bien évident qu'il est tout de ritualisme extérieur. La coexistence des deux facteurs, mysticisme et formalisme, ressort bien de la théorie du *Schechinah* et du *Ruach Ha-Kodesh*, ces formes de la présence divine dans la conscience du fidèle.

— Le Dr Max Kammerich appelle son dernier livre : *Prophezeiungen, Alter Aberglaube oder neue Wahrheit ?* (A. Laugen, Munich). Laissons le sous-titre et ce qu'il promet — promesses amplement tenues — de rapprochements, calculs, exégèse ingénieuse et histoire ingénue. L'intérêt du livre est pour nous dans la collection de prophéties anciennes et modernes que M. K. a réunies et éditées avec un souci d'établissement du texte que ne connaissent que rarement les auteurs de recueils analogues. Depuis l'abbé Curricque et ses *Voix prophétiques*, la littérature apocalyptique a perdu de son crédit en France : en Allemagne elle continue à intéresser certains esprits, surtout par

son sens politique : l'élément messianiste dans le loyalisme au nouvel empire nous a valu les précieuses études de Kampers. Le livre de M. K. réédite ou analyse, entre plusieurs autres, la prophétie de Lehnin, celles de Christina Poniatowska, de Christian Heering, de Johann Adam Müller, de Cazotte — et enfin, sur les temps que nous vivons, celle de Mme de Ferriëm, type de prophétisme spirite que la psychologie religieuse ne peut négliger.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

DANIEL ET SUSANNE

NOTE DE LITTÉRATURE COMPARÉE

Tout le monde connaît l'histoire de la vertueuse Susanne, sauvée d'une mort inique par l'intervention du prophète Daniel. J'en rappelle ici cependant les traits principaux[1].

Un Juif établi à Babylone, Ioakim, a une femme jeune et belle, Susanne. Deux « anciens » du peuple, récemment nommés juges, en deviennent amoureux. Ils la surprennent un jour qu'elle était allée dans un jardin, attenant à la maison de son mari, pour y prendre un bain; ils lui font des propositions criminelles, la menaçant d'une accusation d'adultère si elle ne cède pas. Elle les repousse et crie au secours; les vieillards crient aussi; les gens accourent, et les « anciens » accusent Susanne. Le lendemain, ils répètent leur accusation formellement devant le peuple réuni; ils disent qu'ils l'ont surprise entre les bras d'un jeune homme, qui s'est enfui. Susanne est condamnée à mort. En entendant ses protestations d'innocence, Dieu suscite « l'Esprit Saint » du jeune[2] Daniel, qui vient accuser à son tour les « anciens » de faux témoignage.

Le peuple charge Daniel de faire la lumière. Daniel interroge les deux accusateurs, chacun séparément, au sujet de l'arbre sous lequel ils auraient surpris Susanne avec son amant. Comme chacun nomme un arbre différent, Daniel n'a pas de peine à les convaincre de faux témoignage; ils sont condamnés à mort.

1) Je suis la version d'Ed. Reuss, *la Bible*, Ancien Testament, VI[e] partie, p. 610 et suiv.

2) Nous verrons plus loin quel sens précis il faut attacher à ce mot « jeune ».

Ed. Reuss a excellemment montré, dans l'Introduction et les notes qu'il a jointes à sa traduction, que ce récit, qui fourmille de contradictions et d'impossibilités, ne saurait être historique[1]. Il voyait dans l'histoire de Susanne un « conte moral » ; la *Jewish Encyclopaedia* voit de même dans le récit *a folk tale* (art. *Susanna*, t. XI, p. 603). Je crois que cette vue est juste et qu'on peut même aller plus loin dans cette voie. L'histoire de Susanne rentre naturellement dans un cycle de contes dont le thème essentiel peut se définir ainsi : un jugement injuste a été prononcé ; il est annulé par l'intervention d'un jeune enfant.

Passons d'abord à un récit que nous connaissons tous depuis notre enfance : c'est l'histoire du commerçant Ali dans les *Mille et une Nuits* de Galland[2]. Un marchand de Bagdad, Ali, au moment de partir pour le pèlerinage de la Mecque, confie à un autre marchand un vase dans lequel il a mis une somme de mille pièces d'or, recouvertes d'olives, en lui disant que le vase ne contenait que des olives. Ali resta absent beaucoup plus longtemps qu'il ne l'avait prévu. Au bout de la septième année, le marchand, à la suite d'une conversation avec sa femme, ouvre le vase, découvre les pièces d'or, se les approprie, jette les olives, qui étaient pourries, et les rem-

1) On est quelque peu étonné en lisant chez M. W. Rothstein (dans E. Kautzsch, *die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900, I, 177). « Ob der Susannerzahlung wirkliche Geschichte zu Grunde liegt, wird nie einer beweisen oder auch verneinem können ». Après les démonstrations si précises de Reuss, une pareille déclaration équivaut à un véritable recul de la critique.

2) Cette histoire ne se trouve dans aucun manuscrit des *1001 Nuits* ; c'est un des récits qui ont été racontés à Galland en 1909 à Paris par le Maronite Hanna ; voir Zotenberg, *Notice sur quelques manuscrits des 1001 Nuits* dans *Notices et extraits des manuscrits*, XXVIII, I, p. 193 (p. 30 du tirage à part sous le titre *Histoire d'Alâ al-Dîn ou la lampe merveilleuse*). M. Zotenberg se trompe cependant quand il renvoie à la page 152 du *Journal* de Galland (ms. fr. 15277 de la Sibl. Nat.) pour le conte imprimé d'Ali Khodja ; le résumé de ce conte, d'après le récit de Hanna, se trouve à la p. 150 du manuscrit, à la date du 29 mai 1709. Le conte de la p. 152 (31 mai 1709), qui a également pour héros un Ali Khodja, appartient à un tout autre thème. — Pour les récits apparentés, voir V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, V, 80.

place par d'autres, achetées au marché. Peu de temps après Ali revient, et le marchand lui rend son vase. Ali n'y trouvant que des olives, réclame les pièces d'or, l'autre soutient n'avoir reçu en dépôt que des olives. L'affaire vient devant le cadi, qui donne tort à Ali. Celui-ci fait appel à la justice du calife Haroun. La veille du jour où l'affaire doit se décider, Haroun va se promener dans les rues de Bagdad avec son vizir Giafar. A ce moment, toute la ville s'occupait de ce procès singulier, même les enfants. Haroun voit dans la cour d'une maison des enfants qui jouent ; l'un d'eux, visiblement le plus intelligent, propose de jouer au cadi, il sera le cadi ; on représentera le procès du marchand Ali. Au moment où l'ami infidèle croit avoir gagné le procès, le pseudo-cadi soulève la question des olives : des olives peuvent-elles être bonnes au bout de sept ans ? Deux enfants qui jouent le rôle de marchands-experts déclarent que non : on goûte les olives qui se trouvent dans le vase qui fait l'objet du procès, elles sont fraîches ; la fraude est prouvée et le dépositaire infidèle est condamné à être pendu. — Le lendemain, le calife fait décider le procès pour de bon par le même enfant intelligent, qui l'avait si bien jugé en jouant au cadi.

On sait que l'antiquité des récits oraux de ce genre est souvent difficile à déterminer. Il n'en est pas de même du *Livre de Sindibad* ou des *Sept Sages* ; nous savons de science certaine que ce roman d'origine indienne, existait en arabe, au xe siècle de notre ère. La comparaison de plusieurs versions du groupe dit « oriental » prouve que l'original contenait le récit suivant[1], qui appartient manifestement à notre cycle :

Trois marchands voyagent ensemble ; ils s'arrêtent chez une vieille femme et lui confient ensemble tout l'argent qu'ils ont sur eux ; la femme ne doit le rendre qu'aux trois voyageurs se

1) *Libro de los engannos*, publié par Comparetti, *Ricerche intorno al libro di Sindibad*, Milano 1869, in-fol., p. 52. — Baethgen, *Sindban oder die Sieben weisen Meister syrisch und deutsch*, Leipzig, 1878, in-8°, p. 36-37. — *Συντίπας*, ed. Boissonade, Paris, 1828, in-8°, p. 118 et suiv. — *Sindibâd Nameh* dans *Asiatic Journal*, année 1841, t. III (septembre-décembre), p. 90.

présentant à la fois. Ils vont prendre un bain dans un jardin près de la maison de la femme. S'apercevant qu'ils n'ont pas de peigne, ils envoient l'un d'eux pour en demander un à la femme ; il s'exécute, mais réclame l'argent. La femme refusant de le donner, à cause de la convention conclue, il montre au loin ses deux camarades qui crient : « Donnez », croyant toujours qu'il s'agit du peigne. La femme finit par donner l'argent : le marchand, dès qu'il l'a pris, s'enfuit avec. Surviennent les deux autres, qui réclament l'argent qu'ils ont déposé. L'affaire vient devant le juge, qui ordonne à la femme de restituer l'argent le lendemain. Comme elle s'en va en pleurant, elle rencontre un enfant de cinq ans, qui lui demande pourquoi elle pleure. La femme ayant raconté son histoire, l'enfant lui conseille de dire au juge qu'elle a l'argent et qu'elle le donnera quand les trois hommes qui le lui ont confié le lui viendront réclamer *ensemble*. Le juge approuve cette réponse et apprenant que la femme a ainsi répondu sur le conseil d'un jeune enfant, fait de cet enfant son conseiller habituel[1].

Un troisième récit a ceci de remarquable qu'il s'agit, comme dans *Susanne*, de deux faux témoins que l'enfant, qui se charge d'éclaircir l'affaire, met en contradiction l'un avec l'autre. Il se trouve dans l'introduction de la version mongole d'un célèbre recueil indien, les *Contes du Trône* ou *le Trône du roi Vikrâmaditya*[2]. Cette introduction, qui ne se retrouve

1) Ce récit repose sur une très ancienne anecdote internationale ; on la trouve chez Valère-Maxime (Ier siècle de notre ère), VII, 3 ; mais, chez le narrateur latin, ce n'est pas un enfant qui donne le conseil à la femme, c'est Démosthène, le grand orateur. Le récit de Valère-Maxime a passé dans de nombreux recueils d'anecdotes. Voir Clouston, *Popular tales and fictions* (London, 1887), II, p. 1 et suiv.

2) B. Jülg, *Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür... und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chân*, Innsbruck, 1868, gr. in-8°, p. 196 et suiv. — Voir sur les différentes versions du *Trône*, l'étude de A. Weber dans le t. XV de ses *Indische Forschungen* ; L. Feer, *Contes indiens, les 32 récits du trône* (Paris, 1883) et *Revue des Bibliothèques*, VI (1896), p. 85 et suiv.

dans aucune des versions indiennes connues, raconte ceci : Des enfants du royaume du khân Ardji Bordji avaient l'habitude de monter sur une colline et d'élire l'un d'entre eux comme roi pour un jour. Ce jeune garçon, ainsi élu, quel qu'il soit, a un aspect de majesté royale ; et le roi en conclut que, le roi-enfant changeant tous les jours, la cause de cet aspect merveilleux doit se chercher dans la localité même où jouent les enfants. Il arriva qu'un sujet du roi était allé au bord de la mer pour y chercher des pierres précieuses. A l'un de ses compagnons, qui se proposait de retourner vers l'intérieur du pays, il avait confié une pierre précieuse [qu'il avait trouvée], pour qu'il la transmit à sa femme. Mais le mandataire vendit la pierre et garda l'argent pour lui-même.

L'autre, revenu chez lui et ne trouvant pas la pierre, dénonça le vol au roi, qui cita devant lui le mandataire infidèle, nommé Dsük. Mais cet homme, prévoyant ce qui allait arriver, avait déterminé par des cadeaux deux des ministres du roi à venir témoigner que Dsük avait remis le joyau, en leur présence, à la femme du chercheur de pierres précieuses. Le roi, confiant dans le témoignage de ses ministres, acquitta Dsük. Le procès achevé, il arriva que les quatre hommes passèrent devant l'enfant-roi, élu ce jour. Celui-ci les fit venir devant lui et les interrogea sur le procès. Jugeant la décision du roi mauvaise, il ordonna à chacun des quatre personnages de modeler séparément en terre glaise la forme de la pierre précieuse qui faisait l'objet du procès. Les modelages de celui qui avait trouvé la pierre et de celui qui l'avait reçue et gardée pour lui, se ressemblaient, mais les deux ministres avaient donné chacun à leur modèle une forme différente. L'enfant en conclut qu'ils n'avaient, en réalité, pas vu la pierre à la remise de laquelle ils prétendaient avoir assisté ; il les fit arrêter, ainsi que Dsük, le mandataire infidèle. L'enfant écrivit au roi pour lui reprocher sa façon de rendre la justice. Celui-ci reprit l'examen de l'affaire et décida comme l'avait fait l'enfant.

Après un second jugement salomonien, rendu par un autre

enfant, le roi acquit la conviction que la colline où ces enfants-rois étaient élus, devait cacher quelque chose d'extraordinaire : il y fit faire des fouilles et y trouva le trône merveilleux de Vikrâmaditya.

Un contradicteur, après avoir pris connaissance de ces récits, pourra accorder qu'il y a, entre ces trois contes et l'histoire de *Susanne*, cette ressemblance qu'un jugement inique, d'abord rendu, est réformé ; mais il pourra cependant alléguer que Daniel, dans le récit juif, n'est pas qualifié d'enfant. Je réplique que le mot παιδάριον se trouve dans la version de Théodotion[1]. Il est vrai que ce mot manque dans le passage correspondant de la vision des Septante[2], mais celle-ci ne nous est arrivée que dans un seul manuscrit et offre par conséquent moins de garanties que celle de Théodotion, qui nous est parvenue en de nombreux exemplaires. En outre, si certains critiques ne voient dans le texte de Théodotion qu'un remaniement de celui des Septante, d'autres sont d'avis qu'il remonte à un original hébreu autre que celui qu'avaient sous les yeux les traducteurs d'Alexandrie[3]. En supposant même que le mot παιδάριον ait été introduit par Théodotion de sa propre autorité, il est toujours intéressant de constater que cet antique traducteur donnait au récit le sens que nous lui attribuons.

Le mot παιδάριον ne peut, en effet, présenter naturellement qu'un sens : celui d' « enfant, jeune garçon ou fillette ». Il est curieux de voir combien les traducteurs modernes ont évité de rendre le sens naturel de ce mot. W. Rothstein traduit le v. 45 de Théodotion : « Als sie nun abgeführt wurde... erweckte Gott den heiligen Geist *eines noch sehr jungen Mannes*, Namens Daniel » (Kautzsch, I, 187). E. Reuss lui-même traduit : « Dieu suscita l'esprit saint *d'un fort jeune homme* nommé Daniel ». Mais Reuss a visiblement hésité :

1) ἐξήγειρεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παιδαρίου νεωτέρου ᾧ ὄνομα Δανιήλ (v. 45) *The Old Testament in Greek*, éd. Swete, III, 583.

2) καὶ ἔδωκεν ὁ ἄγγελος... πνεῦμα συνέσεως νεωτέρῳ ὄντι Δανιήλ. *Ibid.*, p. 580.

3) Voir par exemple, W. Rothstein dans l'ouvrage cité de Kautzsch, I, p. 178.

dans les notes 5 et 6 de la même page il se sert tour à tour des expressions « jeune garçon — enfant — à peine adolescent ». On dirait que l'éminent critique, qui a si bien montré les impossibilités de l'histoire de Susanne, a cédé malgré lui au désir de rendre plus vraisemblable, de rationaliser le récit même qu'il condamnait. Seule, l'*Encyclopaedia Biblica* anglaise dit, avec un courage digne d'éloges, que Daniel est représenté au v. 45 « as a very youthful boy » (t. I, col. 1014, article *Daniel*).

Nous ne croyons naturellement pas que notre interprétation coupe court à toute recherche ultérieure sur l'histoire de Susanne : nous avons vu plus haut, à propos du *Roman de Sindibad*, que ce qu'on peut appeler le thème de l'enfant sage a été parfois ajouté après coup à des récits où ce thème primitivement ne se trouvait pas ; nous laissons à ceux qui croient, par exemple, que *Susanne* conserve le souvenir d'un vieux mythe babylonien (*Encyclopaedia Biblica*, passage cité) toute liberté de poursuivre leurs recherches ; tout ce que nous avons voulu mettre en lumière, c'est que l'histoire de Susanne, dans l'état où elle nous est parvenue, contient le thème du « jugement erroné, rectifié par un enfant merveilleusement intelligent ».

Une dernière remarque. L'histoire de Susanne a été parfois, au moyen âge, comprise de la façon que nous venons d'indiquer. Eustache Deschamps (2e moitié du XIVe siècle), dans son poème *le Miroir du mariage*, v. 4432 et suiv. (*Œuvres*, édit. de la Société des Anciens Textes, t. IX, p. 146) racontant l'histoire de Susanne, dit :

Ainsis que l'en l'aloit jugier
Et la mener à son tourment,
Estes vous *un petit enfant*
Dont Dieux l'esperit suscita,
De III ans, ou corps lui bouta
Verité, qui puis fut saint homme,
(Daniel prophète le nomme
L'Escripture saincte et appelle)
Et cria « Ne touchez à elle ! *etc.*

Cette interprétation n'est pas surprenante, puisque la Vulgate, qui suit, comme on sait, pour ce texte, la version de Théodotion, traduit *suscitavit Deus Spiritum sanctum pueri iunioris*. (Daniel, XIII, 45.) Nous ne devons donc pas nous étonner de retrouver ailleurs ce détail que Daniel, au moment du procès de Susanne, était un enfant. Dans la dramatisation de l'histoire de Susanne qui fait partie du *Mistère du Viel Testament*, Susanne, voyant que Daniel prend sa défense, s'écrie :

O beniste soit la journée,
Jeune enfant, que tu vins sur terre.

(*Le Mistère du Viel Testament*, éd. Rothschild, V, p. 210, v. 41461, comp. v. 41478, 41485).

De même, dans une dramatisation italienne de l'histoire de Susanne, Daniel est qualifié plusieurs fois de *fanciullo* (*la Rapresentatione et historia di Susanna*, Fiorenza, Chili, 1592, In-4° fol. 3 v° et 4 r°). Le seul détail propre à Eustache Deschamps serait donc l'âge précis de *trois* ans, qu'il attribue au jeune Daniel; mais il est probable qu'ici encore, il n'est pas original et se borne à reproduire une indication qu'il aura trouvée dans quelque commentaire ou paraphrase, qu'on signalera tôt ou tard.

G. Huet.

Mars 1912.

P. S. — L'âge de *trois* ans attribué à Daniel par E. Deschamps pourrait bien être un emprunt à certaines rédactions du dialogue légendaire, si répandu, de « l'Enfant sage ». Dans une version française du xve siècle et dans des versions plus récentes qui en dépendent, « l'Enfant sage » a trois ans ». Voir *l'Enfant sage... herausgegeben von Walther Suchier* (Dresden, 1910, in-8°), p. 428, 449, 525, 539, 550. Il n'y a du reste aucun rapport entre le dialogue et les contes que nous venons d'examiner.

ESSAI

SUR LA CHRONOLOGIE PAULINIENNE

La question de la chronologie paulinienne est à l'ordre du jour[1]. Une pièce nouvelle et d'une rare importance a été versée aux débats en 1905 par Émile Bourguet. Peu remarquée d'abord parce que le savant qui l'a publiée, étranger aux études d'histoire des origines chrétiennes, n'en avait pas reconnu, ni par conséquent signalé, l'intérêt pour la chronologie paulinienne, elle ne semble pas avoir attiré l'attention des critiques du Nouveau Testament avant 1909. Depuis, elle a fait l'objet d'un très grand nombre de notes et d'études[2]. Notre intention n'est pas d'ajouter un numéro à cette littérature déjà abondante; mais, puisqu'aussi bien ce travail ne paraît pas jusqu'ici avoir été fait, nous voudrions tenter d'utiliser la donnée nouvelle

1) Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'énumérer ici l'abondante littérature relative à la chronologie paulinienne. Nous aurons l'occasion, au cours de notre étude, en notant les principaux arguments invoqués pour et contre les diverses théories, de citer quelques-uns des principaux travaux consacrés dans ces dernières années au problème qui nous occupe. Nous noterons seulement ici, à cause de son importance particulière la très suggestive étude d'Ed. Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus* dans les *Nachrichten der Goettinger Gesellsch. der Wiss. zu Goettingen, Phil.-hist. Klasse*, 1907. Signalons aussi l'intérêt que présentent les tableaux dans lesquels Gustav Hoennicke (*Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus*, Leipzig, 1903, p. 70-71) et J. Moffatt (*An Introduction to the literature of the New Testament*, Edinburgh, 1911, p. 62-63) ont résumé les opinions de divers critiques sur la chronologie paulinienne; nous emprunterons à ces tableaux — auxquels nous renvoyons ici une fois pour toutes — de nombreux termes de comparaison.

2) Voir plus loin p. 315, n. 2. Il est donc étrange qu'un auteur aussi bien informé que l'est généralement Joh. Weiss n'en fasse pas état dans son récent et très intéressant commentaire : *Der erste Korintherbrief*, Goettingen, 1910, p. xi, n. 2.

mise à notre disposition pour reprendre dans son ensemble le problème de la chronologie paulinienne.

La naissance de Paul.

La date de la naissance de Paul ne peut être fixée que d'une manière très approximative. Le livre des Actes, au moment du martyre d'Étienne, appelle Paul un jeune homme (νεανίας) (*Actes* 7,58). Le fait que le sanhédrin le charge d'une mission comme celle qu'il se prépare à remplir à Damas (*Actes* 9, 1. 2) empêche de prendre ce terme dans un sens trop rigoureux. Paul pouvait avoir alors une trentaine d'années.

Dans le billet à Philémon qui a été écrit entre 57 et 62, Paul s'appelle lui-même un vieillard (πρεσβύτης). La vie qu'il avait menée devait l'avoir prématurément vieilli en sorte que le rapprochement de ces deux données autorise à conjecturer que Paul était né dans les environs immédiats de l'ère chrétienne.

La conversion.

Pour dater la conversion de Paul on a proposé d'utiliser toute une série d'indices. Ils sont malheureusement ou peu sûrs ou d'une imprécision qui les rend pratiquement inutilisables. Le récit fait au début de l'épître aux Galates des relations de l'apôtre avec l'église de Jérusalem est plus solide et fixe avec précision le rapport chronologique de la conversion avec les deux premiers voyages à Jérusalem.

Certains auteurs, Th. Zahn par exemple, estiment qu'un assez long intervalle a dû séparer la conversion de Paul de la crucifixion de Jésus. Les événements relatés dans les huit premiers chapitres du livre des Actes (la croissance de l'église, les premières persécutions, l'affaire d'Étienne, l'évangélisation de la Samarie) ont demandé, pensent-ils, un certain temps. Zahn croit, de plus, reconnaître entre les chapitres 1-5 et 6-9 une modification complète de l'attitude du parti pharisien à l'égard de

la jeune église. Les Chrétiens ont d'abord, comme seuls adversaires, les Sadducéens et les prêtres d'une part, la populace de l'autre. Les Pharisiens gardent l'attitude expectative que caractérise le discours de Gamaliel (*Actes*, 5, 34-39). A partir du chapitre 6 le judaïsme entier fait bloc contre le christianisme. Il y aurait donc eu là une évolution qui, au jugement de Zahn, aurait demandé des années[1]. Notre auteur trouve une confirmation de son opinion dans le passage de l'épître aux Romains où Paul dit d'Andronicus et de Junias qu'ils ont été chrétiens avant lui (*Rom.* 16, 7)[2]. Ces arguments sont peu probants. Si, dans les premiers chapitres des Actes, les Sadducéens sont seuls nommés comme adversaires des Chrétiens, c'est qu'ils formaient la majorité du sanhédrin. Il n'est pas dit un mot qui permette de conclure à la bienveillance, ou même à la neutralité, des Pharisiens. Le discours de Gamaliel — s'il a quelque valeur historique, ce qui resterait à démontrer, — représente le sentiment personnel d'un individu et n'engage pas le parti auquel cet individu appartient.

Quant aux faits relatés dans les huit premiers chapitres des Actes, deux observations s'imposent : d'abord rien ne prouve que le rédacteur n'ait pas accumulé au début de son livre la majeure partie de ce qu'il savait sur l'église de Jérusalem sans toujours rechercher — peut-être d'ailleurs n'était-il pas en état de le faire—s'il s'agissait constamment d'événements antérieurs à la conversion de Paul.

On dit encore que la propagation du christianisme de Jérusalem jusqu'à Damas a dû demander un certain temps, mais la démarche de Paul à Damas s'explique si les Chrétiens de cette ville représentaient le seul groupe de disciples en dehors de Jérusalem beaucoup mieux que si l'église avait déjà essaimé dans toutes les directions. La présence de croyants à Damas a tenu sans doute à quelque circonstance particulière, elle ne suppose

1) Th. Zahn. *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1900, II[2], p. 631.

2) Th. Zahn, *Einl.*, II[2], p. 631. Contre cette opinion Ad. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, I, p. 237, n. 5.

pas nécessairement une mission organisée. Ceci nous transporte aux tout premiers temps du christianisme.

Quant au fait qu'Andronicus et Junias ont été chrétiens avant Paul, il prouve simplement que ces hommes appartenaient au groupe des premiers disciples de Jésus. Si Paul le relève expressément, c'est que ceux dont on pouvait en dire autant ne devaient pas être extrêmement nombreux.

Les arguments par lesquels on a essayé de montrer que Paul n'avait pu devenir chrétien que plusieurs années après la mort de Jésus ne sont donc pas probants. De bonnes raisons obligent au contraire, à placer la conversion de Paul assez près de la passion.

On sait en quoi a consisté cette conversion : Paul persécutait les Chrétiens qui se rendaient coupables à ses yeux de sacrilège et de blasphème en proclamant Messie un homme maudit de Dieu puisqu'il avait été condamné au supplice infamant de la croix[1]. Tout d'un coup, sur le chemin de Damas, Paul comprit qu'il avait fait fausse route, que les Chrétiens avaient raison, que Jésus était ressuscité et vivant. Lui-même devait exprimer plus tard la conviction qu'il avait vu Jésus et que cette apparition avait déterminé sa conversion et sa vocation apostolique[2]. Le livre des Actes, dans son triple récit[3], dit aussi que Jésus lui-même s'est montré à Paul sur le chemin de Damas.

Paul[4] ne fait aucune espèce de différence entre l'apparition qu'il a eue du Christ et celles que les autres disciples avaient eues avant lui. La manière dont il s'exprime indique qu'il considère la série des apparitions de cet ordre comme close. Ces apparitions, et c'est ce qui les distingue de toutes les manifestations ultérieures du Christ[5], créent des vocations apostoliques en révélant à ceux qui les reçoivent que le crucifié du calvaire

1) Cf. *Deut.*, 21, 23 ; *Gal.* 3, 13.

2) *I Cor.* 9, 1 ; 15, 8.

3) *Actes* 9, 1-30 ; 22, 1-21 : 26, 1-20. Sur le rapport de ces trois récits, qui, en réalité, n'en forment qu'un, voir Maurice Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 40 ss.

4) *I Cor.* 15, 1-8.

5) Manifestations dont la possibilité résulte du système paulinien tout entier.

est ressuscité et qu'il est le Seigneur. Le lien étroit que Paul établit ainsi entre les apparitions qu'ont eues les premiers apôtres et celle qui lui a été accordée à lui-même est une objection décisive contre toute hypothèse qui mettrait entre elles un intervalle de quelque importance.

LE MARTYRE D'ÉTIENNE.

Les Actes font jouer un rôle à Paul dans le martyre d'Étienne[1] et bien que cette participation ait été contestée, on peut la tenir pour établie[2]. La date du martyre d'Étienne, si elle était connue, fixerait le *terminus a quo* de la conversion. On a supposé que l'émeute, au cours de laquelle périt le premier martyr, se comprendrait bien en 36 ou 37 alors que, Pilate ayant été suspendu par le légat de Syrie Vitellius, Marcellus exerçait l'intérim du gouvernement de Judée avant la nomination de Marullus[3], mais Étienne a péri au cours d'une émeute et un tel mouvement, né d'une explosion de fanatisme, n'est pas plus invraisemblable sous le rude gouvernement de Pilate que sous l'administration plus douce de Marcellus.

1) *Actes* 7, 58.

2) Par Mommsen (*Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.*, 1901, p. 85), et par Schwartz (*Zur Chronologie des Paulus, Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1907, p. 275). Deux arguments sont invoqués à l'appui de cette opinion : 1° Paul dit qu'après sa conversion il n'est pas *monté* (et non qu'il n'est pas *retourné*) à Jérusalem (*Gal.* 1, 17); 2° Il dit qu'il était, après sa première visite à Jérusalem, « inconnu de visage aux églises de Judée » (*Gal.* 1, 22). Sur le premier point nous remarquerons que Paul, dans le récit de l'épître aux Galates, ne se préoccupe nullement des événements qui ont précédé sa conversion. Sur le second point nous ferons observer, d'une part, que l'Église de Jérusalem pouvait, dans une assez large mesure, s'être renouvelée depuis les premières persécutions. D'autre part, il n'est pas impossible de concevoir que les persécutions se soient déroulées sans qu'il y ait eu contact personnel entre Paul et ses victimes, du moins celles qui parvenaient à lui échapper.

3) C'est l'opinion de Renan, *Les apôtres*, Paris, 1866, p. 141 ss.; de Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, II², Heidelberg, 1875, p. 347; de Clemen *Die Chronologie der paulinischen Briefe*, Halle, 1893, p. 188. Clemen a retiré cette opinion dans son *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, I, p. 367 s.

La fuite de Damas.

Paul écrit : « A Damas, l'ethnarque du roi Arétas gardait la ville pour m'arrêter et c'est par une fenêtre, dans une corbeille qu'on me fit descendre le long des murailles. C'est ainsi que je parvins à m'enfuir » (*II Cor.* 11, 32-33). Cet épisode se place sans doute à la fin du second séjour de Paul à Damas, avant son départ pour la Judée. Il est peu probable en effet qu'il ait pu précéder son départ pour l'Arabie, car le retour de Paul à Damas serait inexplicable et il serait étrange que l'apôtre soit allé dans le pays des Nabatéens au moment où il venait d'échapper avec peine à leurs embûches[1]. On peut aussi (bien qu'une grande réserve s'impose) invoquer le témoignage des Actes qui placent un voyage à Jérusalem immédiatement après la fuite dramatique de Damas[2]. On a conjecturé mais, d'une manière que le silence de Josèphe rend assez hypothétique, que la ville de Damas avait été quelque temps sous la domination d'Arétas vers 36 ou 37 pendant ou avant la campagne de Vitellius[3]. Schwartz a montré d'ailleurs que cette hypothèse n'est nullement autorisée par le témoignage de la seconde épître aux Corinthiens[4]. Il y a donc lieu d'admettre comme l'avaient déjà

1) H. J. Holtzmann, *Hand. Commentar* I, 2[3], p. 72.

2) *Actes* 9, 23-26. Les Actes présentent les choses un peu autrement que Paul. Ils attribuent aux Juifs les mesures prises contre Paul à Damas. On peut avec Blass (*Acta Apostolorum*, *Editio philologica*, Goettingen, 1895, p. 119) et Voelter (*Paulus und sein Briefe*, Strassburg, 1905, p. 250), admettre l'idée d'un accord entre l'ethnarque et les Juifs. Schwartz (*Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis*, *Nachr. der kön. Gesellsch. der Wiss. zu Gœttingen*, *Phil. hist. Klasse*, 1906, p. 368) ne se prononce pas entre cette hypothese et celle de la substitution des Juifs aux Nabatéens par hostilité du rédacteur des Actes contre les Juifs.

3) Voir là-dessus, Clemen, *Paulus*, I, p. 368 s.

4) Schwartz *Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis*, *Nachrichten der kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, *Phil. hist. Klasse*, 1906, p. 367 s. Voici en résumé l'argumentation de Schwartz, elle nous paraît décisive : Ce qui a suggéré l'hypothèse d'une occupation temporaire de Damas par Arétas sous Caligula et Claude c'est que ces deux empereurs sont les seuls dont l'effigie ne figure pas sur les monnaies de Damas. Mais il y a là, au jugement de Schwartz, une circonstance toute fortuite qu'on pourrait illustrer de nombreux parallèles. Damas n'aurait

proposé O. Holtzmann[1], Zahn[2], Clemen[3] et d'autres qu'il faut voir dans l'ethnarque d'Arétas non pas le gouverneur de la ville, mais le chef national des Arabes qui y résidaient, ce qu'en langage moderne, on appellerait un consul général.

La seule conclusion à tirer du passage où Paul mentionne sa fuite de Damas c'est qu'il a quitté cette ville avant 40, date de la mort d'Arétas[4]. S'il a été de là directement à Jérusalem comme paraissent le dire les Actes, la conversion ne pourrait, en tous cas, pas être postérieure à 37[5].

Les voyages de Paul à Jérusalem.

Nous disposons ici d'une source de premier ordre : l'épître aux Galates. C'est un témoignage immédiat et direct dont la valeur est encore augmentée par le fait que Paul, entouré et surveillé par ses ennemis, a dû prendre un soin tout particulier pour que non seulement la sincérité, mais encore la minutieuse exactitude de son récit ne puissent nulle part être prises en défaut[6].

pu d'ailleurs tomber entre les mains des Nabatéens qu'à la suite d'une campagne si malheureuse qu'elle n'aurait pu être passée sous silence par les historiens ; quant à l'hypothèse d'une cession volontaire de Damas à Arétas, Schwartz s'exprime en ces termes : *Ich traue Caius viele Dummheiten zu, dies ist aber auch für ihn ein zu starkes Stück.* D'ailleurs si Damas avait appartenu aux Nabatéens, l'ethnarque aurait pu faire arrêter Paul dans la ville même, il n'aurait pas eu besoin de préparer un guet-apens où l'apôtre devait tomber quand il sortirait des murs. Il faut se représenter que Paul se sauve par la fenêtre pour partir à l'insu de ceux qui le guettent.

1) Oskar Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Freiburg. i. B., Leipzig, 1895, p. 97.

2) Zahn, *Einl.*, II², p. 632. *Zur Lebensgeschichte des Paulus, Neue kirchl. Zeitschr.*, 1904, p. 36 s.

3) Clemen, *Paulus*, I, p. 83.

4) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901, I³⁻⁴, p. 736.

5) Par là est écartée l'opinion de ceux qui mettent la conversion en 38 (Anger, Renan) ou en 40 (Stölting).

6) Ceci exclut la thèse de l'école hollandaise sur l'inauthenticité de l'épître aux Galates (exposée en dernier lieu par Völter, *Paulus und seine Briefe*,

Le récit de Paul est dominé par l'intention d'illustrer par les faits le caractère de ses relations avec l'église de Jérusalem. Il raconte d'abord qu'immédiatement après sa conversion, il alla en Arabie puis revint à Damas (1,15-17). Ce n'est que trois ans après qu'il monta à Jérusalem pour un séjour de quinze jours (1,18). Ce terme de « trois ans » peut n'être pas, comme l'a suggéré Loisy, d'une rigoureuse exactitude. Paul veut dire simplement « la troisième année après sa conversion » et il se peut qu'au moment de sa venue à Jérusalem quelques mois aient manqué aux trois années révolues[1]. Schwartz[2] va plus loin encore et fait remarquer que dans l'usage antique μετὰ τρία ἔτη veut dire la troisième année, celle qui sert de point de départ étant comprise. On peut donc admettre que le premier voyage à Jérusalem a eu lieu de 2 à 3 ans après la conversion de Paul.

Le livre des Actes le place au contraire très peu de temps après la conversion. Il ne dit rien d'un voyage ou d'un séjour en Arabie et raconte que l'activité de Paul à Damas, très peu après sa conversion, fut brusquement interrompue par l'hostilité des Juifs et que l'apôtre vint alors directement à Jérusalem (*Actes* 9, 23-30).

Puisqu'aussi bien le livre des Actes met trois voyages de Paul à Jérusalem là où l'épître aux Galates n'en connait que deux[3],

p. 247 s.). Le récit de l'épître aux Galates est pour Völter une déformation tendancieuse de celui des Actes ou de la source de ce récit. Völter juge l'attitude que les Actes prêtent à Paul beaucoup plus naturelle que celle qui est décrite dans l'épître aux Galates. Il est impossible de discuter cette théorie. Nous nous bornerons à faire remarquer qu'avec cette hypothèse, il y aurait dans l'épître aux Galates non pas une confusion, mais une altération intentionnelle de la vérité. On ne comprendrait pas d'ailleurs l'intérêt qu'aurait présenté un récit tendancieux des relations de Paul avec l'Église de Jérusalem à l'époque où il faudrait, d'après Völter, placer la composition de l'épître aux Galates. De plus, nous verrons (p. 20) que l'accord des récits des Actes et des Galates sur un point important (conférence publique sans résultat) est de telle nature qu'elle exclut l'hypothèse de la dépendance d'un des récits par rapport à l'autre.

1) Loisy, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911, p. 506.

2) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 274.

3) Nous ne pouvons souscrire aux tentatives faites par exemple par Zahn, par Sieffert et par Ramsay pour mettre le témoignage de l'épître aux Galates d'accord avec celui des Actes. Zahn (*Einl.*, II[3], p. 633) estime que Paul ne men-

quelques auteurs[1] ont pensé que ce premier voyage avait été imaginé par le rédacteur des Actes dans la conviction que Paul avait dû, immédiatement après sa conversion, venir en quelque sorte, chercher à Jérusalem la confirmation de sa vocation apostolique. Cette opinion ne nous paraît pas fondée et nous estimons, avec Weizsäcker[2] et Schwartz[3], que ce premier voyage à Jérusalem a été seulement mal daté et mal raconté par l'auteur

tionne pas son second voyage à Jérusalem (*Actes*, 11, 30) parce que ce voyage ayant coïncidé avec la persécution d'Hérode, il n'avait pas eu l'occasion d'y rencontrer un seul apôtre. Sieffert (*Der Brief an die Galater* [Commentaire de Meyer, VII[9]] Goettingen, 1899, p. 80) pense que Paul ayant achevé la démonstration de l'indépendance de son apostolat ne continue pas un récit suivi de ses relations avec l'église de Jérusalem mais relève seulement deux épisodes caractéristiques, la conférence de Jérusalem et l'incident d'Antioche. Sans pouvoir discuter en détail ces opinions, nous ferons remarquer 1° qu'elles sont tout à fait contraires au sens naturel de l'épître aux Galates ; nul ne songerait à supposer que Paul n'y a pas donné une énumération complète de ses voyages à Jérusalem s'il ne s'agissait de sauver le témoignage des Actes ; 2° Dans le début de l'épître aux Galates Paul ne raconte pas seulement ses relations avec l'église de Jérusalem, mais polémise contre les fausses interprétations qui en ont été données. Aurait-il pu prêter le flanc aux critiques de ses adversaires en passant sous silence un de ses voyages à Jérusalem ? Sabatier (art. *Paul* dans l'*Encycl.* de Lichtenberger, X, p. 275) dit justement : « Dans une telle argumentation il est clair que Paul ne peut omettre aucun voyage dans la ville sainte, car cette omission serait un mensonge ». Parmi ceux qui admettent avec Zahn et Sieffert que Paul est venu à Jérusalem entre le premier et le second voyages que raconte l'épître aux Galates, nous mentionnerons Bartlet, Belser, Cornely, Hœnnecke, Kellner, Lightfoot, Neteler, Pearson, Turner, Wandel, B. Weiss. Ramsay (*Paulus in der Apostelgeschichte*, trad. H. Groschke, Gütersloh, 1898, p. 127 ss.), suppose que les événements racontés par le quinzième chapitre des Actes sont postérieurs à ceux que Paul relate dans le second chapitre de l'épître aux Galates. Nous essayerons de montrer un peu plus loin que cette hypothèse est exclue par les points de contact qu'il y a entre les deux récits. Sur la théorie d'après laquelle Actes 15 raconterait autre chose que Gal. 2, voir le jugement de Faye (*Etudes sur les origines des Eglises de l'âge apostolique* (*Bibl. de l'Ec. des Hautes Et. Sc. relig.*, XXIII), Paris, 1909, p. 219) : « Explication imaginée pour sauver les Actes mais qui ne tient pas debout ».

1) Joh. Weiss, *Das Judentum in der Apostelgeschichte und das sogenannte Apostelkonzil*, *Stud. u. Krit.*, 1893, p. 539. Maurice Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, p. 53.

2) Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*[3], Freiburg i. B., 1892, p. 85 s.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 269.

des Actes. La fuite pittoresque de Damas qui précède le voyage à Jérusalem, l'activité en Syrie et en Cilicie qui le suit, établissent l'identité du premier voyage raconté par les Actes et de celui dont Paul parle dans *Gal.* 1,18. Comment s'étonner que dans les milieux jerusalémites où l'auteur des Actes a recueilli une partie des traditions qu'il a mises en œuvre, on ait raconté que Paul était venu à Jérusalem immédiatement après sa conversion alors que dans l'épître aux Galates, Paul est déjà obligé de protester contre cette manière de raconter ses rapports avec l'église de Jérusalem?

Onze ou quatorze ans après son premier voyage, Paul revint à Jérusalem. Il dit dans l'épître aux Galates : « Ensuite, après quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabas » (Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, 2, 1). Il y a incertitude sur le point de départ de ce calcul. On peut, sans hésiter, écarter l'opinion de ceux qui pensent, avec Eusèbe[2], que les quatorze années partent de l'ascension ou, avec Wieseler[3], de la date donnée par Luc (3,1) comme celle du début du ministère de Jésus. Il est clair que le point de départ ne peut être qu'un fait mentionné par Paul dans son récit, mais est-ce le premier voyage ou bien la conversion? La première opinion[4] a pour elle — sans que cependant ce soit un argument décisif — la forme même de la phrase et l'allusion très nette au premier voyage que contiennent les mots πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα. A l'appui de la seconde[5] on peut faire valoir que dans

1) Quelques auteurs (Baljon, Michelsen, Schjott), ont proposé de corriger δεκατεσσάρων en τεσσάρων. C'est une conjecture que rien n'autorise. Voir là-dessus les notes de Sieffert, *Der Brief an die Galater*, p. 77, et de Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1905, p. 76.

2) Voir Sieffert, *Br. a. d. Gal.*, p. 78.

3) Wieseler, cité par Sieffert, *Brief an die Gal.*, p. 81.

4) Sieffert, *Br. a. d. Gal.*, p. 78, Harnack, *Chronol.*, I, p. 237, Zahn, *Einl.*, II³, p. 630, Clemen, *Paulus*, I, 40 Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, Tübingen, 1910, III, 1, p. 233. C'est aussi l'opinion de Bartlet, Bornemann, Cornely, Gilbert, O. Holtzmann, Jülicher, Keim, Lightfoot, Neteler, Sabatier, B. Weiss, Wendt.

5) Ramsay, *The Pauline Chronology* dans *Pauline and other Studies in early Christian history*. London, MCMVI, p. 355. Völter, *Paulus und seine Briefe*,

tout ce passage la pensée de Paul est dominée par l'idée de sa conversion et par la préoccupation de montrer qu'elle a été la seule source de son apostolat et de son évangile. On peut aussi faire remarquer que s'il fallait prendre comme point de départ le dernier fait mentionné par Paul, ce fait serait non le premier voyage à Jérusalem, mais le séjour en Syrie et en Cilicie. A vrai dire aucune des deux argumentations ne nous paraît absolument décisive. Les deux interprétations proposées sont possibles l'une et l'autre[1] et l'on peut, avec une vraisemblance égale, mettre la conférence de Jérusalem environ quatorze ans ou environ dix-sept ans après la conversion de Paul. Nous aurons à déterminer ultérieurement laquelle de ces deux déterminations s'accorde le mieux avec les autres données de la chronologie paulinienne.

La conférence de Jérusalem.

Paul raconte que lors de sa seconde visite à Jérusalem il vit Jacques, Céphas et Jean (*Gal.* 2,9). L'identification de Jacques avec le « frère du Seigneur » dont il a été question au chapitre précédent n'est pas douteuse. On peut en dire autant de celle de Jean avec l'apôtre Jean, fils de Zébédée, malgré une hypothèse qui a été proposée par Eduard Schwartz[2], hypothèse que d'ailleurs il n'a pas tardé à retirer[3].

La rencontre de Paul avec Jean fournit une indication extrê-

p. 253. C'est aussi l'opinion des Anger, Farrar, Findlay, Hilgenfeld, Kellner, Mac-Giffert, Pearson, Renan, Steinmann, Turner, Wandel.

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 274. C'est pourquoi certains auteurs (Bacon, Belser, Hoennicke) hésitent entre les deux interprétations.

2) Ed. Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen. Philosophich-historische Klasse, Neue Folge Band* VI, 1904, p. 5 s. Schwartz avait proposé d'identifier Jean de *Gal.* 2, 9 avec Jean-Marc. Une grave objection contre cette hypothèse est que Jean-Marc qui, dans la suite, apparaît comme un auxiliaire de Paul peut difficilement avoir été, vis-à-vis de lui, le représentant de l'église de Jérusalem.

3) Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus...*, p. 268.

mement précieuse pour la chronologie paulinienne si, avec Wellhausen[1], Schwartz[2] et quelques autres, on admet que l'apôtre Jean, fils de Zébédée, a péri avec son frère Jacques au cours de la persécution dirigée contre l'église par Hérode, c'est-à-dire avant mars 44[3]. Les raisons qui militent en faveur de cette opinion et les arguments qu'on lui a opposés ne peuvent être exposés ici en détail[4]. Nous nous bornerons à indiquer brièvement les points principaux sur lesquels portent l'argumentation et la discussion.

Le principal argument sur lequel repose la thèse du martyre de Jean en 43/44 est tiré d'un récit de Marc (10, 35-40)[5]. Jacques et Jean, les deux fils de Zébédée, viennent demander à Jésus les premières places dans son Royaume. Il leur répond par une question : « Pouvez-vous boire la coupe que je bois et être baptisés du baptême dont je suis baptisé ? » (δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι, 10, 38). Ils répondent : « Nous le pouvons » et Jésus confirme leur affirmation en disant : « La coupe que je bois, vous la boirez, le baptême dont je suis baptisé, vous en serez baptisés (τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε 10, 39) ; mais ce n'est pas à moi à donner les places à ma droite et à ma gauche ». Qu'est ce que cette coupe et qu'est-ce que ce bap-

1) Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 90. *Noten zur Apostelgeschichte, Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1907, p. 9, n. 2.

2) Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*. Voir aussi le chapitre consacré à cette question par B. W. Bacon, dans son livre *The fourth Gospel in research and debate*, London, MCMX, p. 127 s.

3) Date de la mort d'Hérode, Voir Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 263-266.

4) Nous espérons y revenir quelque jour en traitant en détail du problème johannique.

5) Cette interprétation du récit de Marc a été indiquée il y a quinze ans par Albert Réville (*Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, I, p. 354, n. 1. Le récit se trouve aussi chez Matthieu (20, 20-28). Sur les raisons pour lesquelles on peut considérer le récit de Marc comme le plus ancien et sur les motifs que Luc peut avoir eus de ne pas reproduire cet épisode voir Maurice Goguel, *L'Evangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc* (*Bibl. de l'Ec. des Hautes Et., Sc. relig.*, XXII), Paris, 1909, p. 203.

tême ? Certains exégètes, comme Bruston[1], et Spitta[2], ont soutenu, à cause des présents πίνω et βαπτίζομαι, que Jésus voulait parler seulement des souffrances de toute nature inhérentes à l'accomplissement même de son ministère. Tel pourrait avoir été le sens primitif de l'épisode, mais, si on pense au récit de l'agonie de Gethsémané et au sens que le terme de coupe a reçu de la triple prière de Jésus en face de la mort : « Père écarte cette coupe de moi ! » (*Mc.* 14, 36) et si l'on considère que notre péricope se trouve dans une partie de l'évangile entièrement dominée par la pensée de la mort de Jésus, qu'elle a été insérée entre la troisième prophétie des souffrances et de la mort et un morceau qu'un lien organique rattache à la demande des fils de Zébédée et qui se termine par ces mots : « Le Fils de l'Homme est venu... donner sa vie en rançon pour plusieurs » (*Mc.* 10, 45), il devient évident que coupe et baptême désignent ici la mort[3]. L'épisode équivaut donc, pour l'évangéliste, à une prophétie du martyre des deux frères. L'aurait-il inséré sous la forme qu'il lui a donnée, si, au moment où il a rédigé son récit, elle n'avait été réalisée qu'à moitié?

A l'appui de cette interprétation Johannes Weiss[4] a fait remarquer que les anciennes versions syriaques au lieu de « vous boirez... vous serez baptisés... » disent « Vous pourrez boire... vous pourrez être baptisés... » ce qui donne à la prophétie du martyre un caractère éventuel et hypothétique. Ce texte s'explique par la préoccupation de ne pas mettre le récit évangélique en contradiction avec une tradition qui ignorait ou excluait le martyre de l'un des deux frères.

L'argument que fournit l'analyse du récit de Marc reçoit une très intéressante et très utile confirmation d'un fragment de

1) Bruston, *Coupe et baptême au sens figuré*, *Rev. de théol. et des quest. relig.*, 1910, p. 339.

2) F. Spitta, *Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedaei*, *Zeitsch. f. d. neutest. Wiss.*, 1910, p. 39 s.

3) C'est l'interprétation de Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, II, p. 237 et de Klostermann, *Handb. z. N. T.*, II, 1, 89.

4) Joh. Weiss, *Zum Martyrertod der Zebedaiden*, *Zeitsch. f. d. neut. Wiss.*, 1910, p. 107.

Papias conservé dans un extrait de l'Histoire ecclésiastique composée vers 430 par Philippe Sidetes. « Papias, dit ce fragment, raconte dans son second livre que Jean le théologien et Jacques son frère, furent tués par les Juifs[1] ».

Le témoignage de Papias sur le double martyre de Jacques et de Jean est à rapprocher de celui du plus ancien martyrologe syriaque, celui de 411, qui, faisant commencer l'année au 25 Décembre, met le 26 le martyre d'Etienne, le 27 celui des apôtres Jacques et Jean à Jérusalem, le 28 celui des apôtres Pierre et Paul à Rome[2]. Conformément aux indications de ce calendrier, certaines églises ont, jusqu'au IVe siècle, célébré le même jour le martyre de Jacques et celui de Jean[3]. L'ensemble de ces témoignages établit qu'une ancienne tradition rapportait le martyre simultané des deux frères et, comme le livre des *Actes* (12, 2) fixe peu avant la mort d'Hérode (mars 44) le martyre de Jacques, nous sommes en droit de conjecturer que la mort de Jean était fixée au même moment.

Cette tradition contredit absolument celle qui a prévalu et d'après laquelle Jean serait mort en Asie Mineure à un âge avancé. Des deux traditions, celle qui est relative au martyre en 43-44 est, à notre avis, la plus ancienne car elle n'aurait pu naître à un moment où l'apôtre Jean était déjà considéré comme l'auteur des écrits qui portent son nom[4]. Il reste, il est vrai, à expliquer comment on a pu attribuer à Jean, mort en 44, des écrits dont la date de composition est, en tous cas, de beaucoup

1) Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. C. de Boor, *Neue Fragmente de Papias Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Leipzig, 1888, *T. U.*, V, 2, p. 170.

2) H. Lietzmann, *Die drei aeltesten Martyrologien*, Bonn, 1903. (Coll. des *Kleine Texte*, n° 2), p. 9.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 267. Bousset, *Theologische Rundschau*, 1905, p. 229.

4) C'est pour cela que nous jugeons impossible d'admettre, comme l'ont pensé quelques-uns, que la tradition du double martyre en 44 soit née, ou bien d'une confusion faite entre l'apôtre Jean et Jean-Baptiste, ou bien de l'oubli du demi-siècle qui aurait séparé la mort des deux frères. Cf. Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 268.

postérieure à celle-là. Il faut d'abord observer que la tradition relative au martyre des deux frères est attestée dans la région d'Hiérapolis, en Syrie et à Rome, tandis que la tradition sur le grand âge de Jean est plus particulièrement éphésienne. Il n'est donc pas *a priori* impossible de concevoir que la tradition sur le martyre de Jean en 44 ait été inconnue dans le milieu où s'est formée la légende sur Jean en Asie. La manière dont il semble qu'il faille, à l'heure actuelle, se représenter l'origine de l'attribution des écrits johanniques à l'apôtre[1] explique la naissance de la tradition éphésienne à un moment où l'apôtre était mort depuis longtemps. Le noyau du groupe des écrits johanniques a dû être fourni par l'Apocalypse. Ce livre avait pour auteur un personnage du nom de Jean dont rien ne faisait un apôtre. Pour des raisons de style et, peut-être aussi, en raison de certaines autres affinités, on a rapproché de l'Apocalypse, d'abord le quatrième évangile, puis la première épître et successivement les deux autres. A un moment donné, c'est un fait que l'histoire du canon met en lumière, la notion d'inspiration et d'autorité a été identifiée à celle d'apostolicité et tout naturellement l'Apocalypse qui passait pour inspirée a été attribuée à un apôtre et son auteur identifié à l'apôtre Jean.

L'existence de la tradition éphésienne n'est donc pas une objection à l'ancienneté de celle que Papias a consignée, qui a laissé des traces en Syrie et qui, nous l'avons vu, paraît avoir été connue du second évangéliste. Pour notre part, nous ne voyons pas de raison de suspecter l'historicité de cette tradition et nous serions porté à considérer que le texte actuel de la notice des Actes sur le martyre de Jacques : « Il fit périr Jacques, frère de Jean, par l'épée » (12, 2 : ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρῃ) provient d'une correction faite à l'époque où la tradition éphésienne avait prévalu. A l'origine ce passage devait se lire ainsi : « Il fit périr par l'épée Jacques et Jean son frère » (ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἰωάννην μαχαίρῃ[2]).

1) Nous nous bornons bien entendu à esquisser sommairement les grandes lignes de notre conception.

2) A l'appui de cette conjecture on peut faire observer qu'il serait bien étrange,

Puisque Paul a rencontré Jean lors de sa seconde visite à Jérusalem et que Jean est mort martyr peu avant mars 44, cette visite de Paul doit être placée soit à la fin de 43 soit tout au début de 44.

Nous n'avons jusqu'ici utilisé que le témoignage de Paul lui-même, il nous faut maintenant analyser les récits des Actes. Nous verrons que si on les interprète correctement, ils fournissent une confirmation utile à nos conclusions.

Le voyage raconté dans l'épître aux Galates (2, 1 s.) et que fit Paul à Jérusalem à l'occasion de ce qu'on appelle la conférence de Jérusalem est relaté par deux fois dans le livre des Actes, d'abord dans le morceau 11, 27-30; 12, 25, puis au chapitre 15. Cette disposition provient de ce que le rédacteur a trouvé deux récits du voyage de Paul si différents qu'il n'a pas reconnu leur parallélisme, mais a pensé qu'ils se rapportaient à deux voyages distincts.

On peut, croyons-nous, établir :

1° Que chacun des deux récits relate un voyage qui correspond à celui que Paul raconte dans l'épître aux Galates (2, 1 s.);

2° Que la visite à Jérusalem relatée dans le quinzième chapitre des Actes doit être placée avant, et non après, le premier voyage missionnaire. Elle correspond donc au voyage raconté à la fin du chapitre 11.

Dans le récit d'Actes 11, comme dans celui de l'épître aux Galates, Paul est accompagné de Barnabas. Son voyage est motivé par l'annonce d'une famine, annonce que font Agabus et d'autres prophètes venus de Jérusalem (*Actes* 11, 28). Dans l'épître aux Galates le voyage est motivé par une révélation, il a pour but de régler la situation des païens convertis à l'évangile et d'amener l'église de Jérusalem à les traiter en frères sans leur imposer l'observation des rites juifs. Il n'est pas téméraire de

Pierre, Jacques et Jean, ayant été, d'après les Actes, les trois chefs de l'église de Jérusalem, que Pierre et Jacques seuls aient été les objets des persécutions d'Hérode, Schwartz (*Zur Chronologie*..., p. 267, n. 2) note avec beaucoup de finesse que le pluriel employé au verset 1 (*ἐπέβαλεν Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας*) s'accorde mal avec la mention d'un seul nom au verset 2.

conjecturer que, sinon le voyage lui-même, du moins la situation qu'il doit régler a été provoquée par l'action dans l'église d'Antioche de représentants du point de vue judaïsant extrême, représentants dont il est naturel de penser qu'ils étaient venus de Jérusalem. Sur ce point encore il y aurait contact entre le récit des Actes et celui de l'épître aux Galates.

D'après les Actes, Paul apporte à Jérusalem un secours pécuniaire. Ce point ne peut être considéré comme historique. En effet, Paul, dans l'épître aux Galates, dit que les apôtres de Jérusalem, en lui tendant la main d'association lui ont seulement demandé de se souvenir des pauvres, c'est-à-dire de s'employer à procurer aux églises de Judée qui se trouvaient, à ce moment, très misérables, des secours de la part des églises pagano-chrétiennes, Paul ajoute : « J'ai eu soin de le faire » (*Gal.*, 2, 10). Peut-on admettre que Paul qui dans ce passage est préoccupé avant tout d'affirmer et de démontrer son absolue indépendance par rapport à l'église de Jérusalem, aurait manqué de dire, s'il avait pu le faire, qu'il n'avait pas attendu la demande des apôtres de Jérusalem pour accomplir un acte de solidarité et de charité à l'égard des églises de Judée? En particulier, s'il était venu à Jérusalem pour accomplir un tel acte, ce fait aurait-il été passé sous silence? Le récit des Actes n'est donc pas historique sur ce point particulier, mais il contient un réminiscence confuse d'un fait exact, c'est que la question des secours matériels fournis par les églises pagano-chrétiennes aux églises de Judée a joué un rôle dans les négociations de Jérusalem. Le narrateur a fait ici une confusion et donné comme motif au voyage de Paul à Jérusalem ce qui, en réalité, en fut une conséquence[1]. Sur ce point encore, il y aurait donc accord entre le récit d'Actes 11 et celui de Galates 2[2].

1) Comparer le jugement de Schwartz (*Zur Chron...*, p. 272) : *Die Motivierung ist aus allerhand Resten historischer Erinnerungen zusammengesucht und als Motivierung wertlos, aber in der Verbindung der Reise mit einer Kollecte schimmert noch eine Spur davon durch, dass die Geldspenden heidenchristlicher Gemeinden bei den Abmachungen in Jerusalem eine Rolle gespielt haben.*

2) L'identité des voyages rapportés dans Actes 11 et dans Gal, 2, 1 est admise par Ramsay, *Paulus*, p. 50.

Le récit d'Actes 11 sur le voyage de Paul à Jérusalem ne contient directement aucune indication chronologique, mais le rédacteur a intercalé le récit de la persécution d'Hérode entre le départ de Paul et Barnabas et leur retour à Antioche. Le récit de la persécution et celui du voyage appartiennent manifestement à deux sources différentes; on ne peut donc tirer directement de cette disposition aucune conclusion sur la date du voyage. On peut seulement en inférer — et ceci déjà est important — que le rédacteur a placé ce voyage à l'époque de la persécution d'Hérode. Son témoignage, absolument indépendant de celui de l'épître aux Galates, en fournit une confirmation qu'il vaut la peine de relever[1].

Le récit du quinzième chapitre des Actes apparait au premier abord si différent de celui de l'épître aux Galates qu'on comprend l'opinion de ceux qui ont vu dans ce récit soit une déformation tendancieuse de celui de Paul[2], soit même un roman du second siècle[3].

D'après l'épître aux Galates, Paul traite de puissance à puissance avec les apôtres de Jérusalem; dans le livre des Actes, il vient soumettre à leur jugement un conflit qui s'est élevé entre lui et les judaïsants venus à Antioche. Dans l'épître aux Galates Paul seul est l'apôtre des païens, Pierre est celui des Juifs. Dans le récit des Actes, Pierre déclare que c'est lui qui, le premier, a prêché l'évangile à des non-juifs[4]. Paul déclare que les apôtres de Jérusalem ne lui ont imposé aucune condition pour lui tendre la main d'association. Les Actes donnent le texte d'une lettre que la conférence de Jérusalem envoie aux Chrétiens de Syrie et de Cilicie pour les exhorter à s'abstenir de la souillure

1) Weizsäcker (*Ap. Zeit*[2]., p. 87 s.) considère le récit d'Actes 11 comme non historique parce qu'il tomberait dans la période pendant laquelle Paul déclare n'être pas venu à Jérusalem. C'est aussi l'opinion de Sabatier (Encycl. de Lichtenberger, art. *Paul*, X, p. 275).

2) C'est la théorie de Weizsäcker, *Ap. Zeit*[2]., p. 176.

3) C'est la théorie de Volkmar, *Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief*, p. 16 s.

4) Par là le récit d'Actes 15 est mis en relation avec l'épisode le moins historique du livre des Actes, celui de Corneille.

des idoles, de l'impureté[1], des viandes étouffées et du sang[2]. Le fait que Paul ayant à traiter dans la première épître aux Corinthiens de la question des viandes sacrifiées aux idoles[3] se place à un tout autre point de vue que celui qui est indiqué par la lettre des apôtres de Jérusalem est un argument qui, à lui seul, serait décisif contre l'authenticité de cette lettre. Dans l'épître aux Galates la main est tendue par les apôtres de Jérusalem à Paul et à Barnabas, mais il n'y a rien moins qu'une fusion entre les deux groupes. D'après les Actes, au contraire, l'autorité de l'église de Jérusalem s'exerce directement sur toutes les églises et la décision de la conférence leur est communiquée par ses soins.

Un détail relatif à Silas est aussi bien suspect. Il est, d'après Actes 15, 22, chargé par l'église de Jérusalem d'une mission auprès des pagano-chrétiens. Il est raconté (*Actes* 15, 33) qu'après s'être acquitté de cette mission il quitte Antioche. Un peu plus loin (*Actes* 15, 40), Paul choisit Silas comme compagnon pour son second voyage missionnaire[4]. La difficulté ne disparaît pas, comme on l'a parfois pensé[5], si l'on admet, comme nous essayerons de montrer qu'on doit le faire, que la conférence de Jérusalem doit être placée avant le premier voyage missionnaire. Il reste, en effet, cette difficulté que Silas représente d'un côté l'église de Jérusalem et de l'autre celle d'Antioche.

Paul d'ailleurs ne dit rien d'une mission dont certains membres de l'église de Jérusalem auraient été chargés avec son consentement auprès de l'église d'Antioche. Il y a là cependant un fait sur lequel il n'aurait pu garder le silence s'il avait été historique, car il n'aurait pas manqué d'être exploité par ses adversaires.

1) Ou de la viande de porc, si on admet la curieuse conjecture de Halévy, *Rev. Sémitique*, 1902, p. 228 s., qui propose de lire πορκείας au lieu de πορνείας.

2) Weizsäcker, *Ap. Zeit.*, p. 174.

3) *I Cor.* 8, 1 s.

4) La contradiction, il est vrai, n'existe que dans le texte oriental. Le texte occidental ajoute après le verset 33, « Silas jugea à propos de rester avec eux Jude seul s'en alla ». C'est là évidemment, malgré l'opinion de Zahn (*Einl.*, 1[2], p. 148 s.), une correction harmonistique.

5) Völter, *Paulus*, p. 258.

Mais, d'un autre côté, il y a sur un certain nombre de points essentiels, accord entre le récit des Actes et celui de l'épître aux Galates.

1° Dans les deux récits la disposition générale est la même. Des deux côtés il y a un conflit qui reçoit une solution pacifique. Les ultra-judaïsants n'ont pas gain de cause dans le livre des Actes plus que dans l'épître aux Galates ;

2° Des deux côtés il y a d'abord discussion publique qui n'aboutit pas[1], au cours de laquelle, selon toute vraisemblance, les judéo-chrétiens émettent des prétentions que Paul repousse absolument, puis la question est reprise dans un cercle plus étroit entre Paul et les personnages influents de l'église de Jérusalem et, cette fois, l'accord se fait. D'après les deux récits, Pierre et Jacques sont parmi les principaux représentants de l'église de Jérusalem.

L'accord sur ces deux points, en particulier sur le second, autorise à écarter l'hypothèse d'un emprunt direct fait par le rédacteur des Actes à l'épître aux Galates[2] et, à plus forte raison, celle d'une libre composition au second siècle[3]. Le rapport des deux récits est celui de deux relations indépendantes des mêmes faits dont l'une, il est vrai, a dû être consignée par écrit assez longtemps après les événements et non sans avoir été forte-

1) Cela n'est pas dit expressément dans l'épître aux Galates, mais cela résulte des termes qu'emploie Paul. Il dit (2, 2) ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν. Le δὲ du second membre de phrase s'oppose à un premier exposé de l'évangile paulinien, c'est celui dont il est question dans la première partie de la phrase. Le mot αὐτοῖς, au commencement de la phrase, ne peut se rapporter qu'aux mots ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας de 1, 22 et qu'au terme Ἱεροσόλυμα de 2, 1 qui répète l'idée. Si Paul ne parle pas en détail de cette première réunion, c'est qu'elle n'a abouti à aucun résultat. Dans Actes 15 la première réunion est racontée dans les versets 4-5, la seconde aux versets 15-16.

2) Cf. p. 302, n. 2.

3) Cf. p. 302, n. 3. En même temps sont écartées l'hypothèse de Ramsay (mentionnée p. 292, n. 3) d'après laquelle le voyage relaté dans Actes 15 serait postérieur à celui que Paul raconte dans *Gal.*, 2, et celle de O. Holtzmann, *Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte*, *Zeitsch. f. die neutest. Wissensch.*, 1905, p. 102 s., d'après laquelle Actes 11, 30 se rapporterait à un voyage fait par Paul immédiatement après la conférence de Jérusalem.

ment altérée par une tradition qui méconnaissait l'originalité de Paul, et son indépendance à l'égard des apôtres de Jérusalem. Peut-on être surpris de cette déformation quand, par la polémique que Paul dirige dans l'épitre aux Galates contre ceux qui dénaturaient ses relations avec l'église de Jérusalem, on constate qu'elle s'était déjà produite au moment où Paul écrivait aux Galates?

Il nous reste à montrer que la conférence de Jérusalem se place en réalité, comme l'indique le récit d'Actes 11, avant le premier voyage missionnaire de Paul. On ne peut la comprendre que si, au moment où elle a lieu, l'existence de communautés pagano-chrétiennes est un fait au moins relativement nouveau. Or, avant le premier voyage missionnaire, il y a, à Antioche en tous cas, mais, selon toute vraisemblance, ailleurs aussi en Syrie et en Cilicie, des communautés pagano-chrétiennes très florissantes. C'est donc avant le premier voyage que la conférence de Jérusalem se comprend le mieux[1]. Cette observation reçoit une très forte confirmation du fait que la lettre envoyée par la conférence est adressée « aux frères d'entre les païens qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie » (*Actes* 15, 23). Si le premier voyage missionnaire avait eu lieu il serait étrange que les églises à la fondation desquelles il avait été consacré aient été oubliées[3].

Notons encore que Pierre intervient à la conférence comme si sa présence à Jérusalem, à ce moment-là, était la chose la plus naturelle du monde alors que le chapitre 12 (3-17) avait raconté que Pierre emprisonné par Hérode et miraculeusement délivré était parti de Jérusalem sans que son retour ait été nulle part rapporté[2].

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 271. Schmidt (art. *Apostelkonvent* dans l'*Encycl.* de Herzog-Hauck, I, p. 705) pense que la conférence a été provoquée par la constitution d'églises pagano-chrétiennes au cours du premier voyage missionnaire. Avec cette conception, on ne comprend pas pourquoi la solution d'un problème qui n'avait pas été posé par l'existence de communautés pagano-chrétiennes en Syrie et en Cilicie a été cependant adressée à ces églises et non à celles à propos desquelles la difficulté avait été soulevée.

2) Völter, *Paulus und seine Briefe*, p. 358.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 273.

Notons aussi la contradiction relative à Silas, Actes 15. 32.33 disant : « Jude et Silas..., ayant passé un certain temps furent renvoyés en paix par les frères auprès de ceux qui les avaient délégués » et le verset 40 racontant que Paul choisit Silas comme compagnon de son second voyage[1]. Un retour de Silas à Antioche n'est pas mentionné et il n'y a pas de place entre le verset 32 et le verset 40 pour en statuer un[2].

Pour ces diverses raisons il faut reporter le récit du chapitre 15 avant le premier voyage missionnaire[3]. Il coïncide alors avec le voyage d'Actes 11 et cela nous explique le déplacement du récit. Le rédacteur n'a pas reconnu que les deux relations du voyage à Jérusalem qu'il trouvait dans ses sources et qui étaient faites, l'une au point de vue de l'église d'Antioche[4], l'autre à celui de l'église de Jérusalem[5], se rapportaient à un seul et même voyage; il a placé l'un avant, l'autre après le premier voyage missionnaire[6].

Le témoignage des Actes s'accorde donc avec celui de l'épître aux Galates pour placer la conférence de Jérusalem immédiatement avant la persécution d'Hérode, c'est-à-dire au début de 44 ou à la fin de 43.

1) Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlichen Wert*. Halle, 1891, p. 180 ss. Wellhausen, *Noten zur Apostelgeschichte, Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1907, p. 7; von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen, 1909, p. 8.

2) Voir p. 303, n. 4.

3) Se prononcent pour la conférence avant le premier voyage missionnaire : Weizsäcker, *Ap. Zeit.*[2], p. 91; 200; Spitta, *Die Apostelgesch.*, p. 170 ss.; Franke, *Galaterbrief und Apostelgeschichte*, *St. u. Kr.*, 1890, p. 659 s.; O. Holtzmann, *Studien zur Apostelgeschichte*, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1893, p. 345; Wellhausen, *Noten...*, p. 7 s.; Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 271; Völter, *Paulus*, p. 258. S'en tiennent à l'opinion traditionelle d'après laquelle le voyage a précédé la conférence : Harnack, *Chronologie*, I, p. 237; Clemen, *Paulus*, II, p. 114 s.; de Faye, *Etudes sur les origines des Eglises*, p. 223. Se prononcent dans le même sens : Bacon, Bartlet, Belser, Bornemann, Jülicher, Kellner, Renan, Sabatier, Zahn et la majorité des critiques.

4) Le départ d'Antioche et le retour sont seuls mentionnés.

5) Il y a un récit des événements qui se sont passés à Jérusalem.

6) Spitta, *Apgesch.*, p. 179 ss. Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 269, 273.

Il y a peut-être, comme Schwartz l'a supposé[1], une relation organique entre la conférence de Jérusalem et la persécution d'Hérode qui l'a immédiatement suivie. Les concessions faites aux pagano-chrétiens, l'autorisation qui leur fut accordée de ne pas se faire circoncire pourraient avoir révélé aux Juifs l'abîme qui séparait d'eux les disciples de Jésus[2]. Il est assez remarquable que Jacques, le frère du Seigneur, qui resta jusqu'à sa mort un strict observateur de la loi ne paraît pas avoir été inquiété.

La conversion tombant ainsi soit 14, soit 17 ans environ avant cette date devrait être placée vers 29-30 ou vers 26-27. La première de ces dates est certainement la plus vraisemblable[3] bien que la première ne puisse être strictement exclue puisque rien ne nous garantit que la date donnée par Luc (3, 1), pour le commencement du ministère de Jésus (28-29), ne résulte pas de combinaisons plus ou moins conjecturales de sa part[4]. Paul aurait donc passé les années 30-33 en Arabie et à Damas. En 33 il serait venu pour quinze jours à Jérusalem puis il se serait rendu en Cilicie où Barnabas vint le chercher, sans doute à la fin de 42, puisque les Actes (11, 26) assignent une durée d'un an à son activité à Antioche[5]. A la fin de 43 ou au début de 44 il serait venu conférer avec les apôtres de Jérusalem[6].

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 283. Cf. K. Lake, *The earlier epistles of St. Paul*, London, 1911, p. 34.

2) Il vaut la peine de noter qu'Etienne le premier martyr était mort lui aussi parce qu'il avait proclamé l'abrogation de la loi.

3) Ainsi serait fixée l'interprétation à donner au passage *Gal.* 2, 1. Cf. Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 274.

On a proposé comme date de la conversion de Paul : 29 (O. Holtzmann), 30 (Harnack, Kellner, Neteler), 31 (Clemen), 31 ou 34 (Bacon), 31-32 (Bartlet, Mac-Giffert), 32 (Gilbert, Ramsay (25 janvier), Süskind), 33 ou 35 (Hoennicke), 34 (Bornemann, Cornely, Lightfoot, Wandel), 35 ou 32 (Belser), 35 (Jülicher, Keim, Sabatier, B. Weiss, Wendt, Zahn), 35-36 (Turner), 36 (Findlay), 36-37 (Steinmann), 37 (Farrar), 38 (Anger, Renan), 40 (Stölting).

4) Loisy, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1911, p. 506.

5) Il n'est pas sans intérêt de noter que la chronologie que nous établissons ici est la même que celle que Völter (*Paulus*, p. 253 s.) trouve dans l'epître aux Galates, pour lui inauthentique.

6) On a proposé pour la conférence de Jérusalem les dates suivantes :

LE PREMIER ET LE SECOND VOYAGES MISSIONNAIRES[1].

La conférence de Jérusalem ayant eu lieu à la fin de 43 ou au commencement de 44, Paul retourna avec Barnabas à Antioche. Ils emmenaient avec eux Jean-Marc (12, 25). Le livre des Actes (13, 1-3) relate leur départ pour leur premier voyage missionnaire immédiatement après leur retour. Cela ne veut pas dire que Paul, à peine rentré à Antioche, en soit reparti, mais cela empêche de trop éloigner ces deux événements l'un de l'autre. Peut-être n'est il pas téméraire de conjecturer que le départ d'Antioche se place au moment qui était le plus favorable pour entreprendre un grand voyage, c'est-à-dire au printemps. Ce serait donc au printemps 44 que commencerait le premier voyage missionnaire.

Paul et ses compagnons vont d'abord à Chypre (13, 4-12), puis à Perge de Pamphylie où Jean-Marc renonçant à continuer le voyage avec eux les quitte pour retourner à Jérusalem (13, 13)[2]. Paul et Barnabas poursuivent leur route à travers la Pisidie et la Lycaonie, s'arrêtant à Antioche, à Iconium, à Lystre et à Derbe (13, 14-14, 20). De Derbe ils reviennent sur leurs pas, visitent et affermissent les églises qu'ils ont fondées à l'aller, regagnent Perge et Attale où il s'embarquent pour Antioche (14, 21-26).

Le récit de ce voyage ne contient directement aucune indi-

43-44 (Schwartz), 44 (Kellner), 45 (Mac-Giffert), 46 (O. Holtzmann), 47 (46) (Harnack), 47 (Bacon, Neteler), 48 (Clemen, Gilbert, Wandel), 49 (Bartlet, Belser, Findlay, Stölting, Turner, Pearson), 50 (Ramsay), 50-51 (Steinmann), 50-52 (Hoennicke), 51 (Bornemann, Cornely, Farrar, Lightfoot, Renan), 52 (Jülicher, Keim, Sabatier, Bernh. Weiss, Zahn).

1) Nous nous servons de ces expressions parce qu'elles sont commodes et consacrées par l'usage, mais il ne faut pas oublier qu'elles doivent être prises dans le sens de premier et de second voyages racontés par le livre des Actes et qu'auparavant se placent d'autres voyages missionnaires de Paul, en Arabie, en Syrie et en Cilicie en tous cas.

2) Les Actes ne donnent pas la raison de la défection de Jean-Marc. On a conjecturé qu'elle avait été motivée par un désaccord relatif aux conditions de l'évangélisation des païens (Clemen, *Paulus*, II, p. 132). L'hypothèse est séduisante, elle expliquerait bien pourquoi Paul a considéré Jean-Marc comme disqualifié par son attitude à Perge (*Actes*, 15, 38).

cation chronologique[1] en sorte que, pour en évaluer la durée, on est réduit à de simples conjectures. Les appréciations sur ce point varient assez sensiblement. Renan[2] estime que le voyage a duré 4 ou 5 ans. Ramsay[3] dit 2 ans. Clémen[4] au moins 3 mais peut-être 4 ou 5 ans.

Après ce premier voyage et avant le second se place un séjour à Antioche. Le rédacteur des Actes l'a divisé en deux pour y intercaler le récit de la conférence de Jérusalem. Les termes employés (14, 28 : διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον. 15, 35-36 διέτριβον... διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι... μετὰ δέ τινας ἡμέρας) sont assez vagues, ils ne conviennent, semble-t-il, cependant, ni pour un bref passage de quelques jours ou de quelques semaines, ni pour un séjour très prolongé. Peut-être est-on en droit de hasarder, à titre de conjecture, l'hypothèse que Paul aurait passé l'hiver à Antioche.

Le second voyage de Paul paraît avoir été inspiré d'abord par le désir de visiter les églises fondées pendant le premier (*Actes* 15, 36). L'apôtre s'adjoint Silas pour remplacer Barnabas (15, 37-40). Ils visitent d'abord les églises de Syrie et de Cilicie (15, 41) puis passent en Lycaonie (Derbe, Lystre, Iconium) (16, 1-5). De là ils vont à Troas, mais sans prêcher l'évangile dans les régions qu'ils traversent (Phrygie, Galatie, Mysie) (16, 6-8)[5]. Sur toute cette première partie du voyage de Paul, depuis Antioche jusqu'à Troas, nous n'avons aucune espèce

1) Puisque l'auteur des Actes ne signale la durée des séjours de Paul dans aucune des villes qu'il a visitées dans ce voyage, on pourrait se demander s'il ne serait pas légitime d'en conclure que dans aucune l'apôtre n'a fait un séjour comparable à ceux qu'il devait faire plus tard à Corinthe ou à Éphèse. On ne doit cependant pas trop se fier à une considération comme celle-là, car il n'est pas prouvé et même il est peu vraisemblable que le rédacteur des Actes ait disposé pour le premier voyage de sources comparables à celles qu'il avait pour les deux autres.

2) Renan, *Saint Paul*, p. 53.

3) Ramsay, *Pauline Chronology*..., p. 365.

4) Clemen, *Paulus*, I, p. 351 s.

5) Les Actes motivent l'attitude de Paul par des ordres et des prohibitions de l'esprit. Il ne s'agit nullement d'appréciations de la situation que l'apôtre interpréterait comme des indications d'ordre supérieur. Il s'agit probablement, comme

d'indication chronologique[1]. Nous sommes un peu mieux renseignés sur la seconde partie du voyage, celle qui conduit Paul et Silas de Troas jusqu'à Corinthe. A la suite d'un rêve, Paul et ses compagnons passent de Troas à Samothrace d'où ils gagnent Neapolis et Philippe (16, 9-12). Dans cette ville ils parlent à la *proseuché* juive et forment ainsi le noyau d'une église qui devait rapidement se développer, mais une plainte dont ils sont les objets pour avoir guéri une esclave visionnaire les oblige à quitter la ville (16, 12-40). Le texte ne dit pas combien de temps ils y sont restés. Paul a pu, pendant le temps qu'il a passé à Philippe, constituer une église vivante et florissante avec laquelle il a noué des liens d'étroite affection dont l'épître aux Philippiens témoignera plus tard. Par analogie avec son séjour à Thessalonique on peut évaluer le séjour de Paul à Philippe à un mois et demi ou deux mois.

le prouve l'épisode de Troas (16, 9 s.), de songes, de visions, de voix qui font connaître à Paul la volonté divine. Ce n'est pas le lieu de rechercher ici si l'activité de l'apôtre en Galatie et dans les régions environnantes répond bien à la réalité historique ou si le rédacteur des Actes n'a pas imaginé ce procédé commode pour éviter de raconter des évènements qu'il ne lui plaisait pas de rappeler. Il n'est pas sans intérêt de signaler que, dans le troisième voyage, la traversée de la Galatie et de la Phrygie est aussi mentionnée sans aucun détail (*Actes*, 18, 23). On sait par l'épître aux Galates que la Galatie fut le théâtre d'évènements très pénibles pour l'apôtre.

1) Le vague extrême du récit des Actes sur la première partie du second voyage de Paul pourrait être invoqué à l'appui de l'hypothèse de Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 271 s.) qui combine en un seul les deux premiers voyages missionnaires. Il considère que les fragments 13, 4; 14, 28 et 15, 40-16, 15 forment doublet. 11, 25-26 et 15, 35 Paul et Barnabas enseignent ensemble à Antioche. 13, 2. 3. 5 6., et 15, 36-40 Paul et Barnabas se préparent à un voyage et il est question d'emmener Jean-Marc. 13, 5-13 et 15, 37-38, voyage à Chypre. 13, 4-14, 28 et 15, 40-16, 15, voyage en Pamphylie, en Pisidie et en Lycaonie. Voici donc comment Schwartz se représente les choses. Après la dispute d'Antioche, Barnabas va à Chypre, Paul en Pamphylie, en Pisidie et en Lycaonie, ainsi que cela est raconté dans *Actes* 15, 36-16, 5. De ces deux voyages le rédacteur des Actes en a fait un seul, il a donné Paul comme compagnon à Barnabas dans son voyage à Chypre et il a conduit Barnabas avec Paul en Asie Mineure à la place de Silas. Cette hypothèse quelque ingénieuse qu'elle soit ne nous paraît pas fondée. La manière dont les Actes racontent le conflit entre Paul et Barnabas suppose qu'il s'agit de la séparation de deux hommes qui

A Thessalonique où Paul va ensuite, il reste d'après les Actes trois semaines ou trois sabbats[1] c'est-à-dire, au plus, quatre semaines (17, 2). Comme on l'a très justement fait remarquer[2], ce délai est un peu court. Il est difficile de concilier avec un si bref séjour cette phrase de la première épître aux Thessaloniciens (2, 7 s.) : « Nous avons été pleins de douceur au milieu de vous, comme une mère qui soigne tendrement ses enfants... Vous vous rappelez, frères, nos efforts et nos peines, c'est en travaillant nuit et jour pour n'être à charge à aucun de vous que nous vous avons prêché l'évangile de Dieu. Vous êtes témoins et Dieu aussi, de l'équité et de l'intégrité avec lesquelles nous avons agi envers vous, croyants. Comme un père le ferait pour ses enfants, nous vous avons, vous le savez, exhortés, encouragés, conjurés... » Tout cela suppose plus qu'un rapide contact et qu'un bref séjour. En outre, pendant que Paul était à Thessalonique, il reçut par deux fois des subsides de Philippe (*Phil.* 4, 16), ce qui serait difficile à comprendre s'il n'y était

avaient travaillé ensemble plutôt que de l'échec d'un projet de collaboration. Cette action commune de Paul et de Barnabas ne peut être celle qu'ils ont eue dans l'église d'Antioche, mais doit être du même ordre que celle qui est désormais impossible entre eux, ce doit donc être une activité missionnaire. A ces observations on peut en joindre une autre. Le retour de Paul dans des régions où il avait déjà fondé des églises n'est pas un détail qui rende le récit suspect, loin de là. Il était dans les habitudes de Paul, nous sommes renseignés là-dessus en ce qui concerne la Macédoine et Corinthe, de revenir visiter les églises qu'il avait fondées. Enfin, si le second voyage était en réalité un doublet du premier, d'où viendrait la mention de la visite aux églises de Syrie et de Cilicie dans 15, 41 ? L'ensemble de ces raisons autorise, nous semble-t-il, à considérer l'hypothèse de Schwartz comme insuffisamment fondée.

1) On peut traduire σάββατα par « semaine » ou par « samedi ». La première interprétation est celle de Jülicher, (*Einleitung in das Neue Testament* 5-6, Tuebingen, 1906, p. 44), de Holtzmann, (*Hand-Commentar.*, I, 2[2], p. 109), de Wohlenberg (*Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903, p. 2), de von Dobschütz, (*Die Thessalonicherbriefe*, p. 10). La seconde est celle de Zahn (*Einl.*, I[3], p. 152), de Lake (*The earlier epistles of St. Paul*, p. 64).

2) Voir par exemple Jülicher, *Einl.*, p. 44 ; Von Dobschutz, *Die Thessbr.*, p. 10 s. ; Lake, *The earl. epist.*, p. 66 s. Lake (*ouv. cit.*, p. 65), admet que les trois semaines se rapportent à l'activité de Paul dans la synagogue. Admettent sans restriction la valeur du détail donné par les Actes : Clemen (*Paulus und die Gemeinde zu Thessalonik*, *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1896, p. 146), Zahn *Einl.* (I[3], p. 146) et Wohlenberg (*Der erste und zweite Thessbr.*, p. 5).

resté que trois semaines[1]. D'autre part, la manière dont Paul dépeint l'état moral des Philippiens, le souci qu'il a pour eux, l'impatience où il est de revenir les visiter, la hâte qu'il a de leur écrire, tout cela prouve que le départ de l'apôtre a été prématuré et qu'il a été contraint d'abandonner une œuvre qu'il ne considérait pas comme achevée[2]. On est donc amené à penser que le séjour de Paul à Thessalonique a dû être très court, il est peu probable que l'apôtre y soit resté plus d'un mois ou un mois et demi. De Thessalonique, Paul et Silas vont d'abord à Bérée où ils sont bien accueillis (17, 10-12), mais le mouvement hostile à Paul, qui s'est produit à Thessalonique, s'étend jusqu'à Bérée, et l'apôtre est obligé de partir pour Athènes (17, 13-15). Le séjour de Paul à Bérée a dû être bref, car les adversaires thessaloniciens de l'apôtre n'ont pas dû attendre pour le poursuivre de leur haine puisqu'ils avaient le pouvoir de le faire.

Au total, on peut donc estimer à trois mois, ou un peu plus, le temps passé par Paul en Macédoine. Il faut y ajouter la durée du séjour à Athènes (17, 15-34). Paul ne paraît pas y avoir exercé d'activité suivie. Ce fait s'explique peut-être par l'hypothèse d'une maladie dont Paul aurait été atteint lors de son passage à Athènes. De Corinthe il écrira aux Thessaloniciens : « J'ai voulu venir vers vous, moi, Paul, une fois et même deux fois, mais Satan s'y est opposé (καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς), aussi n'y tenant plus j'ai préféré être laissé seul à Athènes (ηὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι) et j'ai envoyé Timothée » (I *Thess.*, 2, 18; 3, 1). Deux expressions sont à relever dans cette phrase. La première, « Satan s'est opposé à moi » rappelle la phrase célèbre de la seconde épître aux Corinthiens sur l'ange de Satan qui soufflette l'apôtre (II *Cor.* 12, 7). Cette phrase se rapporte à un mal physique dont souffrait Paul, aussi le rapprochement des deux expressions fournit-il au moins une présomption

1) Zahn (*Einl.*, I³, p. 153) admet que le premier envoi a dû suivre immédiatement le départ précipité de Paul et que le second a pu avoir lieu quinze jours plus tard. Cela ne nous paraît guère vraisemblable.

2) Ceci s'accorde très bien avec les détails que les Actes donnent sur le départ de Paul de Thessalonique (*Actes*, 17, 5-11).

en faveur de l'interprétation de l'obstacle comme venant de la santé de l'apôtre. Le passif « être laissé » καταλειφθῆναι, là où l'on attendrait un verbe comme « rester » (μένειν) contient une nuance importante de sens. Cette expression suppose l'apôtre dans des circonstances où il est tout particulièrement anormal qu'il reste seul : il a besoin des soins de ses amis, on peut donc supposer qu'il était malade à ce moment-là. A Corinthe où Paul va en quittant Athènes, il prêche « dans la faiblesse » (ἐν ἀσθενείᾳ) (I. *Cor.* 2, 3). Cette expression s'accorde très bien avec l'hypothèse d'un état maladif où Paul se serait trouvé en arrivant à Corinthe. On peut donc conjecturer que c'est la maladie qui a arrêté l'apôtre à Athènes ; son séjour ne peut cependant pas y avoir été très prolongé. L'envoi de Timothée à Thessalonique ne peut se placer longtemps après l'arrivée à Athènes, c'est au départ même de Thessalonique que Paul a dû éprouver le besoin d'envoyer à l'église qu'il avait été obligé de quitter si brusquement, quelqu'un qui lui porte un message de sa part et l'aide à sortir de la crise où son départ ne peut manquer de l'avoir jetée. La mission de Timothée n'a pas dû être très prolongée ; quand elle est achevée, Paul est déjà à Corinthe[1]. On peut donc évaluer à quatre mois environ le temps qui s'est écoulé entre l'arrivée de Paul en Macédoine et le début de son ministère à Corinthe.

Paul est resté à Corinthe un an et demi. Le témoignage des Actes est formel sur ce point. « Il s'y établit un an et six mois, leur enseignant la parole de Dieu » (*Actes* 18, 11) (Ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Deux indications permettent de déterminer à quel moment se place ce séjour. A Corinthe Paul trouve un Juif du Pont, Aquilas, et Priscille sa femme, qui venaient d'arriver d'Italie (προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) parce que Claude avait ordonné à tous les Juifs de quitter Rome (*Actes* 18, 2). Comme il avait le même métier qu'eux, Paul s'associe à eux. Son arrivée à Corinthe doit donc

1) Quand Paul écrit aux Thessaloniciens, il y a, en effet, déjà des Chrétiens en Achaïe (*I Thess.* 1, 7-8).

se placer relativement peu de temps après l'édit de Claude contre les Juifs.

D'autre part, les Actes racontent que le départ de Paul de Corinthe a été déterminé par une plainte que les Juifs déposèrent contre lui devant le tribunal de Gallion, procurateur d'Achaïe (18, 12-18).

Que peut-on tirer de ces deux notices?

L'historien Orose († 418) met l'édit contre les Juifs la neuvième année de Claude soit entre le 25 janvier 49 et le 25 janvier 50[1]. Il se réfère à un texte de Josèphe que nous n'avons pas. Il peut donc, ou bien avoir connu un fragment de l'historien juif qui n'est pas parvenu jusqu'à nous, ou bien avoir puisé à quelqu'autre source de moindre valeur et avoir commis une erreur dans sa référence. Zahn estime que l'indication qu'il fournit est sans valeur[2]. C'est juger d'une manière un peu précipitée. Oscar Holtzmann[3] a observé — et ceci fait apparaître le renseignement donné par Orose sous un jour assez favorable — que jusqu'en 44 Claude s'est montré favorable dans sa politique à l'égard des Juifs, qu'il semble avoir été de nouveau bienveillant à partir de 50, mais que de 44 à 50 il paraît avoir été animé à leur égard d'autres dispositions. C'est donc entre 44 et 50 que l'édit contre les Juifs se comprend le mieux. O. Holtzmann estime qu'il peut être de quelques années antérieur à la date que donne Orose. Ce jugement paraît motivé par l'opinion de O. Holtzmann[4] sur la date du rappel de Félix. On peut donc, jusqu'à preuve du contraire, tenir pour fondée la date de 49 qu'Orose donne comme celle de l'édit de Claude contre les Juifs[5]. En tenant compte du délai nécessaire pour l'application de l'édit et pour le voyage d'Italie à Corinthe, Aquilas et Priscille pourraient avoir débarqué à Corinthe au commencement de 50, Paul y serait arrivé peu après.

1) *Hist.* VII, 6, 15 : *Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe Judaeos Josephus refert.*

2) Zahn, *Einl.*, II[2], p. 637.

3) O. Holtzmann, *Nt. Zeitgsch.*, p. 127.

4) O. Holtzmann a retiré cette opinion dans la seconde édition de son livre.

5) Schürer (*Gesch.*, III[3-4], p. 31) la considère comme probable.

Pour le proconsulat de Gallion on était jusqu'à ces dernières années réduit à des combinaisons assez conjecturales qui ne permettaient pas d'aboutir à des conclusions bien certaines[1]. La situation a changé depuis la publication par Bourguet[2] d'une inscription de Delphes malheureusement mutilée[3] qui contient une lettre de Claude aux Delphiens et dans laquelle Gallion est mentionné comme proconsul.

Le début de ce texte est ainsi conçu :

Τιβέρ[ιος Κλαύδιος Κ]αῖσ[αρ Σεβαστ]ὸς Γ[ερμανικός[4] δημαρχικῆς ἐξου]
σίας [τὸ ιβ΄ αὐτοκράτωρ τ]ὸ κς΄ π[ατὴρ π]ατρίδ[ος

1) Voir par exemple, Zahn (*Einl.* II², p. 633) ; O. Holtzmann (*Neut. Zeitgesch.*, p. 127 s.) ; Ramsay (*Paulus*, p. 210 ss.) ; Hoennicke (*Die Chron.*, p. 25 s.) ; Joh. Weiss (art. *Griechenland in der apostolischen Zeit*, dans l'Enc. de Herzog-Hauck, VII, p. 161). Dans cet article Weiss porte ce jugement : « Il faut renoncer à trouver dans le proconsulat de Gallion un point d'appui pour la chronologie paulinienne ».

2) Aem. Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montepessulano, 1905, p. 63. Cette inscription dont l'intérêt pour la chronologie paulinienne n'avait pas été aperçu tout d'abord bien qu'il ait été signalé à la Sorbonne par un des examinateurs de la thèse (Cf. Babut, *Rev. d'hist. et de Lit. rel.*, 1911, p. 141, n. 1) et relevé expressément par Ad. J.-Reinach dans la *Revue des études grecques*, t. XX, 1907, p. 49) a provoqué déjà une très abondante littérature qui a échappé à l'attention de Babut (Cf. *Rev. Hist. et lit. rel.*, 1911, p. 139). On en trouvera l'indication dans Deissmann (*Der Prokonsulat des L. Junius Gallio. Eine epigraphische Studie zur absoluten Chronologie des Paulus, Beilage I* dans *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen, 1911, p. 159 ss.). A la liste donnée par Deissmann il faut ajouter les notices données par Knopf (*Theologischer Jahresbericht*, 1909, p. 172) et par P. B[atiffol] (*Le proconsul d'Achaïe Gallion*, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, juillet 1911, p. 214-215 et les articles (dont nous ne connaissons que les titres) de Simcox (*A point in Pauline Chronology*, *Journ. of theol. Stud.*, 1911), de Lietzmann (*Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus*, *Z. f. wiss. Theol.*, 1911, 4, p. 345 s.) et en dernier lieu de Wohlenberg (*Eine Claudius Inschrift von Delphi in ihrer Bedeutung für die paulinische Chronologie*, *neue kirchliche Zeitschrift*, 1912, p. 380 ss.). Pour le détail de la discussion technique nous renvoyons à l'étude déjà citée de Deissmann et à celle de Babut, *Le proconsul Gallion et Saint Paul*, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1911, p. 139 ss. L'inscription a été signalée d'après une étude de W. Armstrong (*Princeton Theol. Rev.*, 1911, p. 293 s.) dans la *Revue* de sept.-oct. 1911, p. 268.

3) On trouvera une photographie des fragments dans le récent ouvrage de Deissmann, *Paulus*.

4) Deissmann (*Paulus*, p. 166) propose d'ajouter ici ἀρχιερεὺς μέγιστος.

et un peu plus loin on lit : (l. 5-6) :

[Λούκιος Ἰού]
νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κα[ὶ ἀνθύπ]ατος [τῆς Ἀχαίας].

Gallion était donc proconsul au moment où ce texte fut écrit. La date n'est fournie que par ce détail que Claude porte pour la XXVI[e] fois le titre d'*imperator* (l'indication relative au pouvoir tribunicien est une restitution conjecturale). La XXVI[e] acclamation impériale est certainement antérieure au 1[er] août 52, car cette date est celle de l'inauguration de l'*Aqua Claudia*[1] et, dans l'inscription qui commémore ce fait[2], Claude est *imperator XXVII*. Depuis quand Claude portait-il ce titre ? Dans une inscription de la ville de Kys en Carie[3], Claude est à la fois tribun pour la XII[e] fois et *imperator XXVI*. Cette inscription est postérieure au 25 janvier 52 (date à laquelle Claude commence la douzième année de son Tribunat) et antérieure au 1[er] août 52 (date à laquelle il porte le titre d'*imperator XXVII*). Mais de là ne ressort pas directement la date à laquelle Claude a reçu la XXVI[e] acclamation impériale. S'il en a porté le titre dans la première moitié de 52, rien ne prouve qu'il ne l'ait pas déjà reçue en 51. L'hypothèse est cependant peu vraisemblable, car à l'année 51 se rapportent déjà les XXII[e], XXIII[e], XXIV[e] et peut-être XXV[e] acclamations[4]. L'histoire militaire de l'année 52 semble appeler au moins deux acclamations impériales. Il est infiniment probable que la XXVI[e] tombe en 52 et, comme les opérations militaires commençaient au printemps, elle date vraisemblablement du second trimestre de 52[5]. Gallion a donc été, sans doute, proconsul en 52, on peut même dire au printemps de 52. Mais ici, il importe de serrer la question de plus près. Les gouverneurs de provinces n'entraient pas en fonctions au 1[er] janvier mais au printemps, dès lors le

1) Frontin, *De aquis*, I, 13.
2) *C. I. L.* VI, 1256.
3) *Bull. de Corr. hell.*, (XI), 1887, p. 306 s.
4) Liebenam, *Fasti Consulares Imperii Romani*, Bonn, 1909 (*Kleine Texte*, n[os] 41-43), p. 104.
5) Babut, *art. cité*, p. 141.

fait que Gallion a été proconsul au printemps de 52 est susceptible d'une double interprétation. Gallion a été proconsul ou bien du printemps 51 au printemps 52 [1] ou bien du printemps 52 au printemps 53 [2]. Mommsen [3] indique comme terme normal du changement des magistrats provinciaux la date du 1er juillet, mais il ne s'agit là que d'une date théorique. Chaque magistrat entrait en fonctions dès son arrivée dans sa province et conservait ses pouvoirs jusqu'à la venue de son successeur. En 25 Tibère avait décidé que les nouveaux magistrats devraient quitter Rome avant le 1er juin [4]. En 42 Claude avait fixé la date du 1er avril [5] à laquelle il substitua l'année suivante celle du 13 avril [6]. Cette disposition était encore en vigueur au début du proconsulat de Gallion, son entrée en fonctions doit donc être fixée au début de mai.

Y a-t-il quelque indication qui permette de conjecturer si la lettre de Claude a été écrite au début ou à la fin du proconsulat de Gallion? La seconde hypothèse a pour elle que la mention de Gallion dans une lettre par laquelle Claude accordait ou reconnaissait certains privilèges aux Delphiens rend assez vraisemblable sa participation aux négociations qui ont précédé la décision impériale. Dans ces conditions la lettre de Claude ne pourrait dater des premiers mois du proconsulat de Gallion [7]. La seule difficulté que soulève cette interprétation est peu grave.

1) C'est l'interprétation de la plupart des auteurs qui se sont occupés de l'inscription Bourguet, par exemple Babut, Clemen, Jalabert, Offord, Ramsay.

2) C'est l'interprétation de Deissmann, *Paulus*, p. 174. Armstrong (*Jalaberts « Epigraphie » and Gallio, Princeton Theol. Rev.*, 1911, p. 293) dit que Gallion a été proconsul de 51 à 52 ou plutôt de 52 à 53.

3) Th. Mommsen, *Le droit public Romain*, trad. F. Girard, Paris, 1893, t. III, p. 294.

4) Dion 57, 14.

5) Dion 60, 11.

6) Dion 60, 17.

7) A cela s'ajouterait un argument très fort si l'on pouvait tenir pour exacte la restitution des lignes 5-6 par Deissmann (*Paulus*, p. 166) :
[καθὼς Λούκιος Ἰού]νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κ[αὶ ἀνθύ]πατος [τῆς Ἀχαίας ἔγραψεν]; l'intervention certaine de Gallion avant l'envoi de la lettre de Claude à Delphes empêcherait absolument de mettre la lettre au commencement de son proconsulat.

Si la lettre date de la fin du proconsulat de Gallion, on est obligé d'admettre que Claude a reçu le titre d'*imperator XXVI* dès les premiers mois de la campagne de 52, en tout cas avant le début de mai. Il n'y a pas là une difficulté insurmontable. Nous avons vu en effet, que ce n'est que par conjecture que la XXVI[e] acclamation impériale est attribuée à l'année 52 et que, si elle n'appartient pas à l'année 51, elle est en tous cas du début de l'année 52.

La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduits est que Gallion a été proconsul d'Achaïe de mai 51 à mai 52. Il faut ajouter qu'il n'est pas strictement impossible que ces dates doivent être retardées d'une année. Nous verrons toutefois que la solution que nous considérons comme la plus vraisemblable est celle qui s'accorde le mieux avec les autres données de la chronologie paulinienne.

Il faut maintenant rechercher quel parti on peut tirer pour la fixation de la chronologie paulinienne de la date du proconsulat de Gallion.

Il convient d'examiner d'abord la question préalable que Loisy a opposée à l'utilisation de cette donnée[1]. Il voit dans le fragment des Actes sur Gallion un récit tendancieux destiné à mettre en lumière l'attitude que l'auteur des Actes souhaitait que les autorités romaines prissent à l'égard des Chrétiens et des plaintes déposées contre eux. L'auteur, pense Loisy, aura été d'autant plus empressé d'introduire cet épisode que les autorités romaines avaient pris, à Rome, dans le procès de Paul, une attitude plus différente de celle que réclamait sa théorie. Ç'aurait été, d'après Loisy, pour ne pas être obligé de relater la condamnation de l'apôtre que l'auteur des Actes aurait brusquement interrompu son récit, deux ans après l'arrivée de Paul à Rome, sans fournir aucune indication sur ce qui se passa au bout de ces deux ans. A ces raisons générales de suspecter l'épisode de Gallion, Loisy ajoute une raison particulière qu'il tire de la

1) Loisy, *Le proconsul Gallion et Saint Paul*, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1911, p. 142 s.

manière dont se présente, dans le livre des Actes, le récit de l'activité de Paul à Corinthe.

Ce récit est ainsi disposé :

1° Récit de l'activité apostolique proprement dite (18, 1-10) ;

2° Note sur la durée de cette activité rédigée d'une manière telle qu'elle paraît être une conclusion : ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (18, 11) ;

3° Récit de l'épisode relatif à la plainte déposée par les Juifs contre Paul devant le tribunal de Gallion (18, 12-17).

La note 18, 11 paraît à Loisy la conclusion naturelle du récit : l'épisode de Gallion lui semble avoir été surajouté. Loisy ne refuse cependant pas d'admettre qu'il y ait eu synchronisme entre le proconsulat de Gallion et l'activité de Paul à Corinthe.

L'hypothèse de Loisy sur la brusque terminaison du livre des Actes, pour intéressante qu'elle soit, n'est qu'une hypothèse à laquelle on peut aisément en opposer d'autres[1]. On peut lui objecter que, si l'auteur avait nettement eu l'intention de ne pas raconter le dénouement du procès romain de Paul, il serait étrange qu'il ait conduit ses lecteurs jusqu'à la veille même de ce procès, en en suggérant inévitablement la pensée par l'importance même qu'il donnait au récit de ses antécédents. Il reste cependant de l'observation de Loisy qu'il devait être particulièrement agréable à l'auteur des Actes[2] de relater un épisode où l'autorité romaine s'était montrée si juste à l'égard d'un Chrétien, mais il a été assez impartial pour relater des épisodes comme celui de Philippe où un magistrat fait, au mépris de tout droit, frapper Paul de verges (*Actes* 16, 22 s.), ou comme ceux de Jérusalem où l'autorité romaine n'intervient que très mollement pour défendre l'apôtre (*Actes* 21, 31 s.) ; il a ainsi mérité qu'on lui fasse crédit quand il relate un épisode comme celui de Gallion.

1) Voir par exemple dans le livre récent de Koch (*Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerks*, Leipzig, 1911, p. 3 s.) l'énumération des diverses hypothèses et là-dessus notre compte-rendu de ce livre dans la *Revue*.

2) Voir, Maurice Goguel, *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, 1908, p. 26 s.

Sur le second point l'argumentation de Loisy ne nous paraît pas plus décisive. La notice sur la durée du séjour de Paul peut aussi bien être placée après la mention de son activité qu'après le récit des événements qui l'ont obligé à partir. Il en est par exemple ainsi au chapitre 17 (*verset* 2) où l'indication relative à la durée du séjour de Paul est donnée avant et non après le récit de l'activité de Paul à Thessalonique. Un parallèle plus exact encore est fourni par le récit sur Éphèse où la durée du séjour (*Actes*, 19, 19) est indiquée avant que soit racontée l'émeute de Démétrius qui motive le départ de l'apôtre (19, 21-40).

Il résulte de ce qui précède que nous pouvons considérer l'épisode de Gallion comme historique, du moins dans ses éléments essentiels. Paul est donc parti de Corinthe pendant le proconsulat de Gallion, c'est-à-dire entre le printemps 51 et le printemps 52. Il reste ainsi un flottement de près d'une année. Deissmann[1], reprenant une interprétation déjà donnée par Lehmann[2], par O. Holtzmann[3], et par Wohlenberg[4], croit pouvoir le faire disparaître. Il observe que la manière dont l'épisode est introduit, « Gallion étant proconsul d'Achaïe... », (Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας 18, 12) suppose que l'épisode se place dans les premiers temps du gouvernement de Gallion et que les Juifs ont profité de l'entrée en fonctions d'un nouveau proconsul qui est, ou qu'ils supposent, peu au courant de la situation pour essayer de lui arracher une condamnation contre Paul. Mais la manière un peu particulière dont l'épisode est introduit pourrait fort bien être attribuée à la même maladresse de rédaction qui fait que le récit sur Gallion ne vient qu'après la notice relative à la durée du séjour de Paul à Corinthe. Si l'auteur des Actes avait eu la pensée que lui prête Deissmann ne l'aurait-il pas marquée par l'emploi d'un autre verbe que ὄντος?

On peut cependant conjecturer que c'est en automne, par

1) Deissmann, *Paulus*, p. 161.
2) H. Lehmann, *Claudius und Nero und ihre Zeit*, Gotha, 1858, I, p. 354.
3) O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 132.
4) Wolhenberg, *Der erste Korintherbrief*, Leipzig, 1905, p. 8.

conséquent dans l'automne de 51, que Paul a dû quitter Corinthe. Au retour, il s'arrête à Éphèse et promet d'y revenir parce qu'il ne peut, comme le lui demandent les Juifs, y prolonger son séjour (*Actes* 18, 19-21). D'Éphèse il gagne Césarée et Antioche (18, 21-22)[1]. On peut songer à deux raisons qui obligent Paul à hâter son voyage : ou bien il veut être à Antioche pour une fête ou bien il désire y être arrivé avant que la saison avancée ne devienne par trop défavorable aux voyages. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable car l'expression employée à propos du séjour à Antioche (18, 23 ποιήσας χρόνον τινά) ne suppose pas qu'il ait eu un motif particulier comme la célébration d'une fête. Il est probable que Paul est venu passer l'hiver à Antioche, ce serait donc dans l'automne 51 qu'il y serait arrivé.

L'arrivée de l'apôtre à Corinthe doit être placée dix-huit mois avant l'automne 51, c'est-à-dire au printemps 50. Cette date s'accorde bien avec la rencontre que Paul fait à Corinthe de Priscille et d'Aquilas chassés de Rome par l'édit de 49. L'évangélisation de la Macédoine et le séjour à Athènes vont donc de la fin de 49 au printemps de 50.

On peut donc présenter les évaluations relatives aux deux premiers voyages missionnaires de la manière suivante :

1) On admettait couramment autrefois que Paul s'était rendu à Jérusalem avant de venir à Antioche. Cela résultait d'une leçon du texte occidental adoptée par le texte reçu (v. 21 Δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα). Cette phrase étant écartée comme une glose, quelques auteurs ont cependant pensé qu'un court passage de Paul à Jerusalem était supposé par ces mots du v. 22 : ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν. Telle est, par exemple, l'interprétation de Ramsay. *Paulus*, p. 214 s.; de Wendt, *Die Apostelgeschichte*, p. 306 s.; de Osc. Holtzmann, *Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte*, *Zeitschrift f. neutest. Wissensch.*, 1905, p. 102 s. L'extrême brièveté de la mention de cette visite serait étrange. Il ressort, en effet, de tout ce qui est dit du dernier voyage de Paul à Jérusalem que la venue de l'apôtre dans la ville sainte était une démarche grave et même périlleuse. Le rédacteur des Actes n'aurait guère pu la mentionner dans une simple incidente, aussi nous paraît-il plus naturel de rapporter 18, 22 à la montée du port de Sébastos à la ville de Césarée qui le dominait. C'est l'interprétation de H. J. Holtzmann, *Th. Ltzg.*, 1896, col. 82 et de Blass, *Acta Ap. ed. philol.*, p. 200.

Premier voyage.

Départ de Paul d'Antioche,	printemps 44[1].
Durée du voyage,	entre deux et cinq ans.
Séjour à Antioche,	hiver? automne à printemps?

Deuxième voyage.

Départ d'Antioche,	printemps[2].
Traversée de l'Asie Mineure,	??
Macédoine, Athènes,	4 mois, fin 50 à printemps 51.
Arrivée à Corinthe,	printemps 51.
Séjour à Corinthe,	18 mois, print. 50 à autom. 51.

Il reste donc six ans et demi pour le premier voyage, le séjour intermédiaire à Antioche et la première partie du second voyage. Toute tentative pour répartir ces six ans et demi entre les trois périodes dont l'ensemble les constitue serait vaine parce qu'elle reposerait sur de simples conjectures. Il nous paraît donc superflu d'en hasarder une.

Le troisième voyage missionnaire.

La durée du séjour de Paul à Antioche entre son second et son troisième voyages missionnaires n'est pas indiquée. L'auteur des Actes (18, 23) dit seulement « ayant passé un certain temps » (ποιήσας χρόνον τινά). On peut supposer que Paul n'est pas resté à Antioche plus longtemps que l'hiver, il en serait donc reparti au printemps de 52.

Le troisième voyage peut être décomposé en quatre parties :

1) On a proposé pour le début du premier voyage les dates suivantes : 43 (Kellner), 44 (Bacon, Bornemann, Neteler, Pearson), avant 45 (Mac-Giffert), 45 (Belser, Farrar, Gilbert, Harnack, Steinmann, Wendt), 46 (Cornely, Findlay, Süskind, Wandel), 46-47 (Ramsay), 47 (Bartlet, Turner), 48 (Lightfoot), 49 (Hoennicke, Keim, Sabatier), 50 (Zahn), avant 51 (Renan), avant 52 (Jülicher, B. Weiss).

2) On a proposé de fixer ainsi le début de ce voyage : 46 (Mac-Giffert), 47 (46) (Harnack), 47 (O. Holtzmann, Neteler), 49 (Bartlet, Belser, Clemen, Findlay, Gilbert, Turner), 51 (Bornemann, Cornely, Farrar, Lightfoot, Renan, Steinmann), 52 (Jülicher, Turner, B. Weiss, Wendt, Zahn).

1° Traversée de la Galatie et de la Phrygie, mentionnée mais non racontée (18, 23) ;

2° Séjour à Ephèse (19, 1-40) ;

3° Séjour en Macédoine et en Grèce (20, 1-3) ;

4° Retour de Corinthe à Jérusalem (20, 3-21, 15).

La durée de la traversée de la Galatie et de la Phrygie est l'inconnue du problème chronologique que soulève le troisième voyage.

Paul arrive à Ephèse en traversant les parties les plus élevées du pays (διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη) (19, 1), c'est-à-dire par la montagne et non par la plaine de Lycus. Clemen [1] conjecture que cet itinéraire qui n'est pas le plus naturel s'expliquerait particulièrement bien si Paul était arrivé à Ephèse au printemps parce qu'à ce moment-là, les vallées pourraient avoir été rendues impraticables par les inondations du printemps.

A Ephèse, Paul enseigne d'abord dans la synagogue pendant trois mois (*Actes* 19, 8), puis dans l'école d'un certain Tyrannus. « Ceci, continue le récit, dura deux ans, en sorte que tous les habitants de l'Asie entendirent la parole, Juifs et Grecs » (19, 10). Cette indication devrait, semble-t-il, porter sur les deux périodes de l'enseignement de Paul à Ephèse puisqu'il est question des Juifs et des Grecs. Mais la phrase commence d'une manière qui la fait porter sur ce qui vient précisément d'être raconté (τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο) et, comme le récit contenait déjà une indication sur la durée de l'enseignement de Paul dans la synagogue, il paraît naturel de rapporter les deux ans à l'enseignement dans l'école de Tyrannus. Paul paraît donc avoir enseigné à Ephèse pendant deux ans et trois mois. Après l'indication de 19, 10 vient une note assez étendue sur les miracles accomplis par Paul à Ephèse (19, 11-20) ; puis l'auteur rapporte les projets de Paul : traverser la Macédoine et la Grèce pour aller à Jérusalem avec l'intention de visiter ensuite Rome (19, 21). Paul prépare l'exécution de ce plan en envoyant Timothée et Eraste en Macédoine, lui-même reste encore

1) Clemen, *Paulus*, I, p. 352.

quelque temps en Asie (αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν 19, 22). Ce temps ne peut entrer dans la durée assignée à l'enseignement de Paul dans l'école de Tyrannus, car la place de la notice 19, 10 serait alors inexplicable. Il faut observer que, d'après les Actes, Paul reste, non à Ephèse, mais en Asie. On peut supposer que, tout en gardant son quartier général à Ephèse, Paul a entrepris alors d'évangéliser la campagne autour de la ville. La durée de cette activité peut être évaluée à neuf mois environ puisque, dans les adieux qu'il fait à Milet aux anciens d'Ephèse, Paul dit : « Pendant trois ans, je n'ai cessé de vous exhorter nuit et jour avec larmes » (20, 31). Ces trois ans se rapportent, selon toute vraisemblance, à l'ensemble de l'activité de Paul à Ephèse et dans les environs.

On a pensé, nous l'avons vu, trouver dans le chemin par lequel Paul est arrivé à Ephèse un indice que sa venue doit être mise au printemps. L'émeute de Démétrius qui obligea Paul à quitter Ephèse pourrait bien avoir éclaté à l'occasion de la grande fête d'Artémis qui se célébrait au printemps[1]. Ainsi serait confirmée la durée de trois ans attribuée au séjour de Paul.

En partant d'Ephèse, Paul se rend en Macédoine et de là en Grèce, c'est-à-dire à Corinthe (20, 2). Les Actes ne mettent ici qu'une simple traversée de la Macédoine; la lecture et l'étude de la seconde épître aux Corinthiens montrent que leur témoignage doit être assez sérieusement rectifié sur ce point. Paul a d'abord séjourné en Macédoine pour attendre des nouvelles de Corinthe où sévissait une crise très grave dans laquelle son autorité apostolique risquait de sombrer. Puis, quand des nouvelles favorables lui parvinrent, il dut encore ajourner son départ. C'est alors qu'il envoya à Corinthe une lettre[2] dans laquelle il expliquait les raisons de ce retard. Il chargea Timothée de la porter et de s'occuper de l'affaire de la collecte qui devait être terminée à son arrivée. On peut conjecturer que ce

1) Clemen, *Paulus*, I, p. 287, 353.
2) Il s'agit spécialement de la première partie de la seconde épître.

qui retint Paul en Macédoine ce fut une crise semblable à celles qu'avaient traversées les églises de Galatie et de Corinthe. Paul, en effet, caractérise son séjour en Macédoine par ces mots : « Nous n'avons eu aucun repos mais nous avons été éprouvés de toutes manières, en dehors des combats, au dedans des craintes » (II *Cor.* 7, 5). Cette crise a dû absorber Paul pendant l'été et l'automne et ne le laisser arriver à Corinthe qu'à la fin de l'année. Les Actes (20, 3) donnent à son séjour une durée de trois mois et c'est avant les Azymes qu'il faut placer son départ. Il avait l'intention de se rendre en Syrie par mer, mais dut modifier ses plans et se décider à passer par la Macédoine en apprenant un complot que des Juifs avaient formé contre lui. Avec quelques compagnons parmi lesquels se trouvaient Timothée, Tychique et Trophime, il va à Troas où quelques-uns de ses amis (parmi lesquels l'auteur de la *Source en Nous*) doivent le rejoindre, ce qu'ils font après les Azymes (20, 3-6). Lui-même était donc parti de Corinthe quelque temps avant la fête, il devait y être arrivé à la fin de l'année précédente.

La durée du voyage qui, de Troas, conduit Paul à Jérusalem peut être déterminée avec une assez grande précision puisque nous possédons une relation de ce voyage (20, 6-21, 17) qui vient de « l'auteur en Nous » et qui présente les qualités de netteté et d'exactitude qui caractérisent sa manière. Les compagnons de Paul partent de Philippe après les Azymes, au bout de cinq jours ils sont à Troas, où ils en restent sept (20, 6). Le premier jour du séjour coïncide avec le dernier du voyage et le jour du départ avec le dernier jour du séjour. Paul et ses compagnons quittent donc Troas le onzième jour après le départ de Philippe. Ce jour est un lundi puisque la veille au soir les disciples s'assemblent pour rompre le pain et que cette réunion a lieu un dimanche (le premier jour de la semaine 20, 7).

Ramsay[1] a essayé de montrer que ces détails ne peuvent se rapporter qu'à l'année 57. Cette année-là, la Pâque a été le

1) Ramsay, *The Pauline Chronology...*, p. 352 s.

jeudi 7 avril, les Azymes ont duré du 7 au 14 avril. Les compagnons de Paul seront partis de Philippe, le lendemain, vendredi 15 avril, le voyage aura duré du vendredi 15 au mardi 19 et le séjour de sept jours du mardi 19 au lundi 25.

L'argument est ingénieux; malheureusement, il n'a pas la rigueur qu'il pourrait sembler au premier abord. Il est loin d'être démontré que l'expression « après les jours des Azymes » (μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων 20, 6) signifie nécessairement le premier jour après les Azymes. L'incertitude introduite par là fait perdre toute sa valeur au raisonnement si rigoureux au premier abord.

Les diverses étapes du voyage de Troas à Jérusalem sont marquées avec netteté. Dans la plupart des cas la durée des séjours et celle des trajets est indiquée. Le voyage se décompose ainsi :

1° De Troas à Assos (Paul à pied, ses compagnons par mer	(?).	20, 13;
2° D'Assos à Mitylène . .	(?).	20, 14;
3° De Mitylène à Chio . .	1 jour.	20, 15;
4° De Chio à Samos . . .	1 jour.	20, 15;
5° De Samos à Milet . . .	1 jour.	20, 15;
6° De Milet à Cos. . . .	1 jour.	21, 1;
7° De Cos à Rhodes . . .	1 jour.	21, 1;
8° De Rhodes à Patara . .	(?).	21, 1;
9° De Patara à Tyr . . .	(?).	21, 2. 3;
10° Séjour à Tyr	7 jours.	21, 4-6;
11° De Tyr à Ptolemaïs. .	(?).	21, 7;
12° Séjour à Ptolemaïs . .	1 jour.	21, 7;
13° De Ptolemaïs à Césarée.	(?).	21, 8;
14° Séjour à Césarée. . .	(?).	21, 8-14;
15° De Césarée à Jérusalem.	(?).	21, 15-17;

Ainsi le voyage commencé une douzaine de jours après les Azymes a duré 13 jours, à quoi il faut ajouter :

a) La durée du voyage de Troas à Assos que l'on peut estimer à 1 jour;

b) Le voyage d'Assos à Mitylène auquel on peut assigner la même durée ;

c) Peut-être un séjour à Milet, si l'on admet qu'un simple arrêt ne suffit pas pour les adieux de Paul aux anciens d'Éphèse;

d) La durée du voyage de Rhodes à Patara qu'on peut estimer à un jour;

e) Celle du voyage de Patara à Tyr qu'en calculant largement on peut estimer à 7 jours;

f) Le voyage de Tyr à Ptolemaïs estimé à 1 jour;

g) Le voyage qui n'a dû durer que quelques heures de Ptolemaïs à Césarée ;

h) Le séjour à Césarée.

Il résulte de ces données et de ces évaluations que Paul a dû arriver à Césarée 42 ou 43 jours après la Pâque, il a donc dû, selon toute vraisemblance, pouvoir réaliser son projet d'être à Jérusalem pour la Pentecôte (*Actes* 20, 16).

Arrestation et procès de Paul.

Le lendemain de son arrivée à Jérusalem, Paul va voir Jacques (21, 18). Sur son conseil il consent à commencer le lendemain (21, 26) une purification de sept jours, mais avant que ces sept jours soient achevés, soit moins de neuf jours après l'arrivée de Paul à Jérusalem, il est arrêté dans le temple au cours d'une émeute. La proximité de la Pentecôte et le fait que tous les pèlerins venus à Jérusalem pour cette circonstance n'avaient pas encore quitté la ville explique bien la surexcitation du peuple. On ne peut, en effet, admettre que Paul ait été arrêté avant la Pentecôte puisque, dans le récit des événements qui suivent, il n'est fait aucune allusion à la fête.

Le lendemain de son arrestation (22, 30), Paul comparaît devant le sanhédrin[1]. Le jour suivant, le tribun apprend que les

1) Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 288) conteste l'historicité de cette comparution. Il lui semble impossible qu'un officier romain ait fait comparaître un citoyen devant le sanhédrin. A cela on doit répondre : 1° que Paul est accusé d'un crime contre le temple, crime qui résulte de la violation d'une loi juive

Juifs se proposent de provoquer une seconde comparution au cours de laquelle ils tueront l'apôtre (23, 12 s.). Il fait alors conduire Paul de nuit à Antipatris, d'où le lendemain (23, 32) il est mené à Césarée. C'était donc le troisième jour après son arrestation. Cinq jours plus tard (24, 1), les Juifs viennent l'accuser devant Félix. Enfin après quelques jours (μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς 24, 24), Paul comparaît devant Félix et Drusille. Ce devait être une quinzaine de jours environ après son arrestation. L'issue de ces deux comparutions n'apparaît pas nettement. Il semble, à lire le récit des Actes, que Félix ait cherché à faire traîner les choses en longueur. « Félix, est-il dit après le récit de la première comparution, qui savait exactement de quelle doctrine il s'agissait, ajourna les choses en disant : Quand le tribun Lysias sera venu j'étudierai votre affaire » (24, 22). A la seconde comparution, Félix a peur en entendant parler de justice, de tempérance et de jugement à venir, il dit à Paul : « Pour le moment, va-t'en, quand j'en aurai le temps, je te rappellerai ». « Il espérait aussi, ajoute le texte, qu'il lui donnerait de l'argent[1]; aussi le faisait-il venir souvent pour s'entretenir avec lui » (24, 25, 26). Un peu plus loin il est dit que Félix, à son départ de Césarée, laisse Paul en prison pour être agréable aux Juifs (24, 27). Ces diverses indications ne s'accordent pas parfaitement entre elles. On ne peut démêler si Félix retient Paul en prison alors qu'il le croit innocent soit pour plaire aux Juifs, soit dans l'espoir d'obtenir de lui quelque argent, ou bien si, pour ménager l'apôtre, il se refuse à prononcer la condamnation réclamée par les Juifs[2]. Nous n'avons pas à rechercher ici

sanctionnée par l'autorité romaine ; 2° que Lysias fait comparaître Paul devant le sanhédrin pour préciser l'accusation portée contre lui et non pour le faire juger.

1) Schwartz (*Zur Chronologie*..., p. 294) fait remarquer que l'espoir de Félix de tirer de l'argent de Paul s'explique par le fait que l'apôtre étant venu en Judée pour porter des secours à l'église de Jérusalem, le gouverneur pouvait penser qu'il avait des ressources à sa disposition.

2) Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus* (Z. f. Nt. Wiss., 1901, p. 93) estime que ces divers motifs représentent les hypothèses faites par les contemporains pour expliquer la durée du procès.

s'il est possible de démêler à travers ces indications contradictoires la marche réelle des événements, mais il était bon, croyons-nous, de signaler au moins l'imprécision d'un récit souvent considéré comme de tout premier ordre.

Pour dater l'arrestation de Paul et la première partie de son procès à Césarée, on dispose de l'indication qui est donnée par *Actes* 24, 27 Διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φῆλιξ Πόρκιον Φῆστον. « Après deux ans, Félix eut pour successeur Porcius Festus ». La plupart des exégètes entendent, sans même envisager l'hypothèse d'une autre interprétation, que le point de départ de ces deux ans est le début du procès de Paul [1]. Quelques-uns [2] cependant, estiment que les deux ans représentent la durée du gouvernement de Félix. On invoque en faveur de cette interprétation ce que Schwartz [3] appelle « l'usage normal de la langue » (*ein gesundes Sprachgebrauch*); Valentin Weber [4] fait remarquer que le sujet de la phrase est Félix ce qui donne à penser que le point de départ des deux ans est un fait de sa vie, mais ce peut être la décision qu'il prend d'ajourner le procès de Paul bien plutôt que son entrée en fonctions qui n'est même pas mentionnée dans le récit. Le même auteur note que Josèphe [5] emploie πληροῦν ἔτη à propos de la durée des fonctions d'un magistrat et que Luc pour marquer un simple intervalle paraît préférer l'emploi de διαγίγνομαι (*Actes* 27, 9) ou simplement de μετά ou de διά [6]. Ces faits quelqu'importants et intéressants qu'ils

1) Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Goettingen, 1890 (Meyer), III[8], p. 379 s. Holtzmann, *Hand-Commentar*, I, 2[3], p. 143. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, *Z. f. Nt. Wiss.*, 1901, p. 93. Blass, *Act. Apost. ed. phil.*, p. 256.

2) Cette opinion déjà soutenue au XVII[e] siècle par Petau, *De doctr. temp.*, éd. d'Amsterdam, 1703, 2, p. 176, a été reprise par des exégètes catholiques comme Kellner (*Hist. Jahrb.*, 1887, p. 222 s.; *Katholik*, 1887, I, p. 147 ss., 377 s., 1888, I, p. 377 ss.; *Z. f. kath. Th.*, 1888, p. 638 s.) et Valentin Weber (*Kritische Geschichte der Exegese des neunten Kapitels des Römerbriefs*, Diss., Würzbourg, 1889, p. 189). Elle a été soutenue plus récemment par Wellhausen (*Noten...*, p. 8 s.) et par Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 294).

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 294.

4) V. Weber, *Krit. Gesch. der Exegese...*, p. 190.

5) *Ant.*, XX, 8, 1.

6) V. Weber, *Krit. Gesch.*, p. 190. Le même auteur observe que l'interpré-

puissent être ne sont pas décisifs. Ils établissent la possibilité de l'interprétation proposée, peut-être même — et encore n'est-ce pas certain — sa vraisemblance, mais non sa nécessité. Valentin Weber[1] a encore fait valoir que l'émeute de l'Égyptien qui, d'après *Actes* 21, 38, est antérieure à l'arrestation de Paul est racontée par Josèphe[2] comme un des derniers événements qui se soient passés sous le gouvernement de Félix, elle ne pourrait donc être de plus de deux ans antérieure à son rappel. Cet argument ne serait décisif que si l'on pouvait attribuer à Josèphe des préoccupations de rigoureuse ordonnance chronologique qu'il ne paraît pas avoir eues.

Wellhausen[3] rejette l'interprétation traditionnelle parce qu'elle suppose « une absurde interruption » dans le procès de Paul; mais Mommsen note que le droit romain ne mettait à la disposition des justiciables aucun moyen d'obliger les tribunaux à se prononcer sur une plainte[4]. D'ailleurs, le passage Actes 24, 26 suppose nettement que le procès a traîné en longueur. On ne doit pas s'étonner que l'auteur n'ait rien dit des deux années passées à Césarée. Il n'avait pas d'événement saillant à relater. Il ne dit pas grand'chose de plus des deux années de captivité romaine et Wendt[5] fait observer avec

tation traditionnelle réclamerait plutôt θέλων δὲ que θέλων τε. Nous ne sommes nullement sensible à cet argument car le maintien de Paul en prison au moment du départ de Félix n'apparaît pas au narrateur comme la suite normale de la situation antérieure, mais comme le résultat d'une décision nouvelle prise par le gouverneur. Il semble en effet que le narrateur se soit représenté — à tort sans doute — que Paul, pendant sa captivité à Césarée a été gardé à la disposition du gouverneur sans être précisément l'objet d'une information judiciaire.

1) V. Weber, *Krit. Gesch...*, p. 189.

2) *B. J.*, II, 13, 5. *Ant.*, XX, 8, 6.

3) Wellhausen, *Noten...*, p. 8. Weizsäcker (*Ap. Zeit.*, p. 440 s.) avait déjà invoqué un argument analogue contre l'historicité de la captivité de deux ans à Césarée, captivité qu'il considérait cependant comme impliquée dans Actes 24, 27.

4) Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse...*, *Z. f. Nt. Wiss.*, 1901, p. 93. Pour la démonstration de cette thèse, Mommsen renvoie à son *Strafrecht*, p. 487. Dans le même ouvrage (p. 459, n. 2) on trouvera des exemples de procès traînés en longueur.

5) Wendt, *Die Apostelgeschichte*, p. 379 s.

raison qu'il y a des périodes aussi considérables de la vie de Paul sur lesquelles les Actes sont ou muets ou très sobres.

Les arguments invoqués à l'appui de l'interprétation d'après laquelle il serait question dans *Actes* 24, 27 non d'une captivité de deux ans à Césarée, mais du rappel de Félix après deux ans de gouvernement sont donc très loin d'être décisifs.

On peut songer à opposer à cette interprétation un raisonnement très simple : Paul est parti de Corinthe en automne, d'après l'inscription Bourguet pendant l'automne 51. Le début du troisième voyage missionnaire se place au printemps de 52, les trois années du séjour en Asie du printemps 53 au printemps 56, car si l'on faisait commencer ce séjour au printemps 52 cela équivaudrait à la suppression de la traversée de la Phrygie et de la Galatie. L'hiver passé à Corinthe est donc l'hiver 56-57 et l'arrivée de Paul à Jérusalem ne peut être antérieur à la Pentecôte 57. A ce moment Félix qui était entré en fonctions en 52 ou 53[1] était gouverneur depuis quatre ou cinq ans.

Le raisonnement que nous venons d'esquisser n'est pas en réalité aussi probant qu'il le semble au premier abord. Il repose sur une série de conjectures que nous tenons pour très vraisemblables, mais qui n'en restent pas moins des conjectures : c'est le départ de Corinthe en automne, l'hiver passé à Antioche entre le second et le troisième voyages missionnaires, l'arrivée et le départ d'Ephèse au printemps. Il suppose, en outre, que les indications chronologiques données au cours du récit de l'activité de Paul à Ephèse doivent être corrigées d'après la phrase sur son séjour à Ephèse que prononce Paul dans son discours de Milet (20, 31).

Nous devons donc reconnaître que s'il nous paraît légitime et naturel de maintenir l'interprétation traditionnelle de διετία comme se rapportant à la durée de la captivité de Paul à Césarée, il n'y a pas cependant d'argument décisif qui permette d'écarter d'emblée et d'une manière absolue l'interprétation contraire.

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 287.

Il nous faut maintenant faire entrer en ligne de compte un autre élément d'appréciation et examiner les données que nous avons sur la date du rappel de Félix et de son remplacement par Festus. Sur ce point deux opinions sont en présence. La plupart des historiens pensent à 59 ou à 60. Quelques auteurs comme Kellner[1], Valentin Weber[2], Oscar Holtzmann[3], Harnack[4], Blass[5], Wellhausen[6], Schwartz[7] estiment qu'il faut remonter jusqu'à 55 ou 56.

Examinons les arguments invoqués de part et d'autre. La seule donnée directe dont on dispose est fournie par la chronique d'Eusèbe[8]. La recension arménienne met le rappel de Félix la quatorzième année de Claude, la dixième d'Agrippa soit en 54. Il y a certainement ici quelque confusion puisqu'Eusèbe lui-même[9] dit que Festus fut envoyé par Néron. Le remaniement de la chronique d'Eusèbe par Jérôme donne comme date du rappel de Félix la deuxième année de Néron et la douzième d'Agrippa (55/56) ; Harnack[10] estime cette date exacte et fait remarquer que Schürer[11], le grand historien du peuple juif au temps de Jésus, reconnaît fondées les dates données par Eusèbe pour les gouverneurs romains de Palestine et que rien n'autorise à faire comme lui, exception seulement pour Félix et pour Festus[12]. Schürer a fait sur ce point une réponse détaillée

1) Kellner, *Z. f. kath. Th.*, 1888, p. 640 s.

2) V. Weber, *Krit. Gesch...*, p. 182 s.

3) O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 125 ss. Cette opinion a été retirée par lui dans sa seconde édition.

4) Harnack, *Chronologie*, I, p. 233 s.

5) Blass, *Act. Ap. ed. phil.*, p. 21 ss.

6) Wellhausen. *Noten...*, p. 8 s. L'opinion de Wellhausen lui est dictée par son interprétation des Actes 24, 27. Sur la question même du rappel de Félix il s'exprime en ces termes : *Zu untersuchen ob Felix wirklich schon Ende* 54 *oder Anfang* 55 *abgesetzt wurde ist nicht meine Sache.* (*Noten...*, p. 9).

7) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 285 ss.

8) Ed. Schoene, Berlin, 1875, p. 152 ss.

9) *H. e.*, II, 22, 1.

10) Harnack. *Chronologie*, I, p. 233.

11) Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I, p. 583, n. 47.

12) Harnack, *Chronologie*, I, p. 234 s.

dont nous pouvons nous borner à indiquer le sens [1]. Il démontre que les dates données par Eusèbe pour la période considérée sont, ou bien purement et simplement tirées des œuvres de Josèphe, ou bien, là où Josèphe ne fournit pas de renseignements précis, combinées assez librement d'après telle ou telle indication de son récit. Nulle part, d'après Schürer, il n'est légitime de conjecturer, comme on l'a fait parfois, qu'Eusèbe disposait d'une source particulière, de la Chronique de Juste de Tibériade par exemple. On est donc en droit de considérer les renseignements qu'il fournit comme fondés là où ils répondent à des indications données par Josèphe et de les rejeter là où, comme c'est le cas pour le rappel de Félix, ils reposent sur des conjectures et des combinaisons.

Cette explication de Schürer a été complétée par Erbes [2] qui a essayé de rendre compte de l'origine de l'indication donnée par Eusèbe. Il estime que, dans ses sources, l'indication était datée d'après les années du règne d'Agrippa, or, comme ces années ont été comptées d'après deux systèmes différents entre lesquels il y avait une différence de cinq années [3], il est facile de se représenter comment une erreur s'est introduite dans l'établissement du synchronisme entre les années de Néron et celles d'Agrippa.

A l'appui de l'année 55, comme date du rappel de Félix, Harnack [4] fait valoir l'argument suivant qui avait été déjà indiqué par Val. Weber [5] et par O. Holtzmann [6]. Josèphe [7] raconte que Félix fut, après son rappel, accusé devant Néron par les Juifs et qu'il ne dut son acquittement qu'à l'influence de son frère Pallas. Celui-ci fut disgracié peu avant le jour où Britan-

1) Schürer, *Zur Chronologie des Lebens Pauli*, *Z. f. wiss. Theol.*, 1898, p. 21 ss. et *Gesch.*, I³⁻⁴, p. 578.

2) Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler, Kritische Untersuchungen*, Leipzig, 1899 (*T. U. N. F.*, IV, 1), p. 27.

3) Schürer, *Gesch.*, I³⁻⁴, p. 580, n. 7.

4) Harnack, *Chronologie*, I. p. 235.

5) V. Weber, *Krit. Gesch.*, p. 182 s.

6) O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 129.

7) *Antiq.*, XX, 8, 9.

nicus devait avoir quatorze ans [1], soit avant le 13 février 55 [2]. L'intervention de Pallas en faveur de son frère serait donc antérieure à février 55. En admettant, comme on le fait parfois [3], une erreur d'un an chez Tacite on aurait une indication qui concorderait avec celle de la chronique d'Eusèbe. Schürer objecte qu'il n'y a aucune raison d'admettre ce flottement d'un an chez Tacite [4] et qu'entre l'avènement de Néron (13 octobre 54) et la chute de Pallas (avant le 13 février 55) on ne peut faire tenir tout ce qui devrait entrer dans ces quatre mois, c'est-à dire la partie du gouvernement de Félix qui, d'après Josèphe, tombe sous le règne de Néron, le rappel de Félix, son retour, la plainte des Juifs contre lui, l'intervention de Pallas en sa faveur. On pourrait en conclure avec Schürer [5] que même après sa chute Pallas a pu conserver assez d'influence pour pouvoir intervenir efficacement en faveur de son frère, ou plutôt, avec Schwartz [6], que Pallas n'a pu, en réalité, intervenir en faveur de son frère. Le récit donné par Josèphe représenterait alors, comme l'a pensé Erbes [7], une hypothèse imaginée par les Juifs pour rendre compte de l'échec de leur plainte.

Kellner [8] a proposé d'admettre que Félix n'avait pas été, à proprement parler, rappelé par Néron, mais que ses pouvoirs n'avaient pas été renouvelés après la mort de Claude. Il est vrai qu'en théorie les pouvoirs d'un procurateur prenaient fin à la mort de l'empereur qui l'avait nommé [9], mais cette disposition

1) Tacite, *Ann.*, XIII, 14-15.

2) D'après Suétone, *Vita Claudii*, 27, Britannicus était né 2 jours après l'avènement de Claude, soit le 13 février 41.

3) Harnack, *Chronologie*, I, p. 238.

4) Schürer, *Zur Chronologie...*, *Z. f. wiss. Theol.*, 1898, p. 39. Erbes, *Todestage...*, p. 18.

5) Schürer, *Zur. Chronologie...*, *Z. f. wiss. Th.*, 1898, p. 39 s. *Gesch.*, I^{3-4}, p. 578.

6) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 286.

7) Erbes, *Todestage...*, p. 17.

8) Kellner, *Hist. Jahrb.*, 1887, p. 222 s., *Z. f. kath. Th.*, 1888, p. 638.

9) Hirschfeld, *Untersuchungen auf dem Gebiet der römischen Verwaltungsgeschichte*, I, 1877, p. 248, 256, 268. Mommsen, *Röm. Staatsrecht*, II, 1887, p. 235 s.

n'a pas été appliquée à Félix et ses pouvoirs ont été renouvelés par Néron puisqu'au témoignage formel de Josèphe[1] il a gouverné sous cet empereur.

Schwartz[2], sans aller aussi loin, croit que l'avènement de Néron a mis fin, d'une manière générale, à la faveur dont les affranchis avaient joui sous Claude et que Félix, en particulier, dut être entraîné dans la chute de Pallas. Pour expliquer comment il se fait que malgré cela Josèphe raconte la majeure partie du gouvernement de Félix sous Néron, Schwartz[3] admet que Josèphe ne s'est pas préoccupé d'établir un ordre chronologique rigoureux et qu'il a placé sous Néron la majeure partie de son récit sur Félix parce qu'il devait à cet endroit relater le rappel de Félix par Néron. L'explication est peu vraisemblable car, même sans attribuer à Josèphe une préoccupation de rigueur chronologique particulière, il est difficile de penser qu'il ait mis sous le règne de Néron des événements qui, en réalité, s'étaient passés sous Claude.

Félix a donc gouverné un certain temps après la mort de Claude. Son rappel ne peut être placé trop près de l'avènement de Néron car, deux ans auparavant, le tribun qui avait arrêté Paul lui avait dit : « N'es-tu pas cet Égyptien qui, ces derniers temps (πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν), a soulevé et emmené au désert 4.000 sicaires » (*Actes* 21, 38)? Or, d'après Josèphe[4], l'émeute de l'Egyptien se place sous Néron, et pas tout à fait au début de son règne[5].

La date extrême au-delà de laquelle il est impossible de descendre résulte du fait que le second successeur de Félix, Albinus, est arrivé en Palestine au plus tard dans l'été de 62 et qu'on peut évaluer d'après les événements racontés[6], la durée du gouvernement de Festus au minimum à deux ans[7].

1) *Ant.*, XX, 8, 1. *B. J.*, II, 13, 1.
2) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 286.
3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 285.
4) *Ant.*, XX, 8, 4-6; *B. J.*, II, 13, 1-5.
5) Schürer, *Gesch.*, I^{3-4}, p. 579.
6) *Ant.*, XX, 8, 9-11.
7) Schürer, *Gesch.*, I^{3-4}, p. 579.

Schürer[1] estime qu'il ne faut pas remonter beaucoup plus loin que la date de 60, car deux ans avant le rappel de Félix, Paul, comparaissant devant lui, lui dit qu'il est « gouverneur depuis bien des années » (ἐκ πολλῶν ἐτῶν 24, 10). En 58 il l'aurait été depuis six ans. L'argument n'est pas décisif car, même en admettant que les propres paroles de Paul aient été conservées, nous avons évidemment dans la phrase qui lui est attribuée une précaution oratoire et une formule de politesse dont il convient de ne pas trop presser les termes[2]. Cette parole se comprendrait aussi bien en 56, après quatre ans de gouvernement de Félix, qu'en 58, après six ans.

Pour l'année 60, Erbes[3] a encore voulu faire valoir que c'est cette année-là que Corbulon devint légat de Syrie et que le procurateur de Judée semble avoir été parfois changé en même temps que son chef. Il n'y a pas là plus qu'une hypothèse.

On peut donc, sans qu'il soit possible de préciser davantage, considérer que Félix a dû être rappelé en 58, en 59 ou en 60.

En prenant la date moyenne de 59, l'arrestation de Paul tomberait à la Pentecôte 57[4], son départ d'Achaïe avant la Pâque de la même année. Il aurait séjourné à Corinthe de la fin de 56 à la Pâque 57. Du printemps 56 à la fin de la même année, Paul se serait consacré à la Macédoine. Le séjour à Ephèse tomberait du printemps 53 au printemps 56 et comme nous avons vu que Paul était vraisemblablement parti d'Antioche pour son

1) Schürer, *Gesch.*, I^{3-4}, p. 579.

2) V. Weber (*Krit. Gesch.*, p. 188) pense que Paul pourrait faire allusion au temps que Félix avait passé en Palestine avant d'être gouverneur de Judée, soit comme gouverneur de Samarie, soit dans l'armée. Schwartz (*Zur Chronologie*..., p. 294, n. 2) fait remarquer qu'on aimait à introduire dans les prologues des termes où se trouvait la racine πολ. Il en cite entre autres trois exemples dans le Nouveau Testament (*Luc* 1, 1 ; *Actes*, 24, 3 ; *Heb.* 1, 1).

3) Erbes, *Todestage*, p. 22.

4) On a proposé pour l'arrestation de Paul les dates suivantes : 53 (O. Holtzmann, Kellner, Mac-Giffert, Süskind), 54 (Harnack), 55 (Bacon, Nesteler), 56 (Bartlet, Gilbert, Stölting, Turner), 57 (Belser, Findlay, Ramsay), 58 (Bornemann, Farrar, Lightfoot, Pearson, Renan, Sabatier, Wandel, Zahn). 57, 58 ou 59 (Hoennicke), 59 Clemen, Cornely, Erbes, Keim, B. Weiss, Wendt), 59-60 (Jülicher).

troisième voyage au printemps de 52[1], il resterait un an pour la traversée de la Galatie et de la Phrygie.

Il résulte de ces conclusions que la date de l'arrestation de Paul ne peut être avancée à 56, car alors il ne resterait rien pour la traversée de la Phrygie et de la Galatie. Si on la reculait d'un an, Paul aurait passé deux ans dans ces régions; la date moyenne reste la plus vraisemblable.

Festus étant arrivé en Palestine au début de 59 (deux ans après l'arrestation de Paul), alla d'abord pour huit ou dix jours à Jérusalem (ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα 25, 6) puis revint à Césarée et dès le lendemain (25, 6) fit comparaître Paul. Celui-ci en appela à l'empereur. Une seconde comparution eut lieu quelques jours plus tard (25, 13. 23 s.), à l'occasion d'une visite d'Agrippa et de Bérénice. Paul maintint son appel au tribunal de l'empereur. Ces événements doivent se placer au début de l'été 59.

Ce n'est cependant qu'à la fin de l'été ou au début de l'automne que commence le voyage qui conduit Paul, prisonnier, de Césarée jusqu'à Rome. Le récit en est fait avec la précision et la minutie qui caractérisent l'auteur de la *source en Nous*. Le lendemain du départ de Césarée on est à Sidon (27, 3), le centenier permet à Paul de recevoir les soins de ses amis, ce qui fait penser qu'il y eut à Sidon un certain arrêt employé sans doute à embarquer et à débarquer des marchandises, motivé peut-être aussi par l'état du vent. De Sidon, à cause de vents contraires on passe sous Chypre, on longe la Cilicie et la Pamphylie et on arrive à Myrrha en Lycie (27, 4 5). A cause de la mention des vents contraires qui empêchent d'aborder à Chypre il faut penser que cette partie du voyage a dû être très lente. A Myrrha on s'embarque sur un bateau d'Alexandrie qui faisait voile vers l'Italie. Il n'est pas certain qu'aucun intervalle ait séparé l'arrivée à Myrrha et le départ, mais le contraire est extrêmement vrai-

1) On a proposé pour le début du troisième voyage, 49 (O. Holtzmann, Mac-Giffert), 50 (Harnack), 51 (Neteler), 52 (Bartlet, Belser, Gilbert, Turner), 53 (Clemen, Findlay, Ramsay), 54 (Farrar, Lightfoot, Renan, Steinmann, Zahn), 55 (Cornely, Jülicher, B. Weiss, Wendt), 56 (Sabatier).

semblable. De Myrrha on vient en quelques jours de navigation très lente à Kaloï Limenes, un port au Sud de la Crète (27, 6-8). Paul conseille d'y hiverner « parce qu'un certain temps s'est déjà écoulé et que la navigation n'est déjà plus sûre parce que le jeûne est passé » (27, 9). Ce jeûne se plaçant au début d'octobre, ce doit être au milieu de ce mois qu'on est parti de Kaloi Limenes[1]. Bientôt se lève une tempête qui dure quatorze jours (27/27) au bout desquels les naufragés sont jetés sur l'île de Malte. Ils y abordent donc à la fin d'octobre ou au début de novembre[2], ils y passent trois mois[3] (28, 11), ce qui met leur départ à la fin de janvier ou au début de février. Le voyage de Malte à Rome a dû durer une vingtaine de jours; Malte-Syracuse: 1 jour (?) (28, 12); Syracuse: 3 jours (28, 12); Syracuse-Reggio: 1 jour (?) (28, 13); Reggio : 1 jour (28, 13); Reggio-Puteoli : 2 jours (28, 13); Puteoli : 7 jours (28, 14); Puteoli-Rome : 6 jours (?) (28, 15[4]). C'est donc au milieu ou à la fin de février 60 que Paul arrive à Rome[5], et à la fin de février 62 que s'achèvent les deux ans dont parlent les Actes (28, 30).

C'est là que se termine leur récit et avec lui tout ce que nous pouvons savoir de certain sur la vie de Paul.

RÉSUMÉ

Conversion, 29/30 environ.
Premier voyage à Jérusalem, 32 environ.
Conférence de Jérusalem, fin 43 ou commencement 44.

1) Erbes (*Todestage*, p. 48) a tenté de préciser davantage. Cinq jours après le jeûne se plaçait la fête des tabernacles. Si cette fête avait été passée au moment du départ de Kaloi Limenes, c'est elle qui aurait servi à indiquer l'époque de l'année à laquelle on se trouvait. Le jeûne n'aurait donc été passé que depuis trois ou quatre jours.

2) Erbes (*Todestage*, p. 48) met leur arrivée à Malte vers le 23-25 octobre.

3) Erbes (*Todestage*, p. 48) prend cette indication au pied de la lettre.

4) La distance de Puteoli à Rome était de 138 milles romains (207 kilomètres). Erbes (*Todestage*, p. 49) a réuni diverses indications qui permettent d'assigner au voyage une durée de quatre à six jours.

5) Erbes (*Todestage*, p. 50) donne la date du 12 février 61.

Début du premier voyage missionnaire, printemps 44.
Second voyage missionnaire :
Macédoine, hiver 49/50 ;
Corinthe, printemps 50 à automne 51.
Début du troisième voyage, printemps 52.
Ephèse, printemps 53 à printemps 56.
Macédoine, été-automne 56.
Grèce, hiver 56-57.
Arrestation à Jérusalem, Pentecôte 57.
Rappel de Félix, été 59.
Départ de Paul pour Rome, septembre 59.
Hivernage à Malte, novembre 59 à janvier 60.
Captivité romaine, février 60 à février 62.

MAURICE GOGUEL.

PUBLICATIONS NOUVELLES

SUR LA THÉORIE DU TOTÉMISME

J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy; a treatise on certain early forms of superstition and society*; 4 vol. 8°, de 579, 640, 583 et 379 pages; Londres, Macmillan, 1910-1911, 50 shillings.

A. A. Goldenweiser, *Totemism; an analytical study*; reprinted from the *Journal of American Folk-Lore*, 1910; 115 pages, 8°.

Articles de MM. N. W. Thomas, S. Hartland, A. Lang, E. Westermarck, A. van Gennep, dans *Folk-Lore*, 1910 et 1911.

Rapports de MM. Goldenweiser, H. Webster, F. Graebner, E. Waxweiler, dans *Man*, *Royal Anthropological Institute* de Londres.

R. H. Lowie, *A new conception of totemism*; *American Anthropologist*, avril-juin 1911, pages 189-207.

A. Loisy, *Le totémisme et l'exogamie*; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911, pages 1-/3; 183-199; 276-296; 401-430; 557-583 (à suivre).

P. Lacombe, *Le totémisme*; *Revue de synthèse historique*, 1911.

R. Thurnwald, *Die Denkart als Wurzel des Totemismus*; XLII allgemeine Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Heilbronn, août 1911; *Verhandlungen*, pages 119-125.

I

Je suis plutôt en retard avec l'analyse de *Totemism and Exogamy*. Pour me faire pardonner, j'y ajouterai, sinon une analyse détaillée, du moins l'indication des publications dont celle de M. Frazer a été la cause directe ou indirecte, et qui prouvent que la question du totémisme est de nouveau à l'ordre du jour, surtout en pays de langue anglaise, sans être cependant ignorée dans d'autres.

Le premier volume de *Totemism and Exogamy* contient: de la page 1 à la page 87 une réédition pure et simple du petit volume de 1887, puis pages 89-172, une réédition des deux articles de la *Fortnightly Review* de 1899 et de 1905.

Ensuite commence l'œuvre nouvelle, qui est une « description ethnographique générale du totémisme ». Le premier chapitre est consacré au totémisme des Australiens Centraux d'après les deux volumes de

Spencer et Gillen, mais sans qu'il soit tenu compte des trois fascicules de Strehlow et von Leonhardi sur les Aranda et les Luritja (Musée Ethnographique de Francfort, 1907, 1908 et 1910). Dans une note de la page 186, M. Frazer donne ses raisons de cette omission : elles sont fondées sur une lettre de M. Spencer, qui affirme que les missionnaires luthériens n'ont eu affaire qu'à des Australiens déformés par l'enseignement chrétien. Comme M. Frazer, il m'est impossible d'y aller voir par moi-même : mais j'ai reçu de M. von Leonhardi, mort il y a quelques mois, des assurances tranquillisantes, et comme la manière de présenter les documents est bien plus scientifique chez Strehlow, qui donne les textes avec traduction interlinéaire et a fait des études de linguistique, que chez Spencer et Gillen qui décrivent et interprètent sans donner de textes, je retournerais plutôt la petite phrase de M. Frazer contre Spencer et Gillen, que je ne l'appliquerais à M. Strehlow. Si Spencer et Gillen voulaient nous faire un très grand plaisir, tout en rendant à l'ethnographie un aussi grand service, ils publieraient simplement, sans commentaires, leurs carnets de notes et leurs textes ; si les faits donnés par Spencer et Gillen sont exacts, je garde les opinions que j'ai formulées dans *Mythes et Légendes d'Australie* ; si on démontre qu'ils sont faux, je renie ce livre et me contente d'un *ignoramus*, jusqu'à la publication de faits nouveaux et dont on sera sûr. Il me semble que M. Frazer eût été prudent de ne plus fonder sur le totémisme des Australiens Centraux toute sa théorie explicative du totémisme en soi.

Le deuxième chapitre est consacré aux Australiens du Sud-Est (pages 314 et suiv.), surtout d'après Howitt. La discussion des arguments de Howitt est très bonne et très claire, ce qui n'était pas facile. M. Frazer admet que la notion de paternité, qui chez nous est physique, est sociale chez les Australiens ; mais on s'étonne que plus loin il ait admis que le mariage *pirauru* soit l'indice d'un mariage de groupe malgré la discussion de N. W. Thomas. Pages 500 et suiv., il va jusqu'à regarder le lévirat comme un reste de mariage de groupe, et dans le courant des quatre volumes il admet à plusieurs reprises ces théories périmées.

Le troisième chapitre est consacré au totémisme chez les Australiens du Nord-Est, surtout d'après les rapports de W. E. Roth. Le quatrième chapitre, sur les Australiens de l'Ouest, est très court, n'ayant pu être fondé que sur Grey et sur un article de Mme Daisy M. Bates, qui devait, je crois, écrire un livre sur ces tribus, qu'elle a étudiées de près.

On remarquera, mais cette fois M. Frazer ne donne pas ses raisons, la non-utilisation du livre de Mme K. L. Parker sur *The Euahlayi Tribe* (Londres, 1905) et l'ignorance systématique des nombreuses publications de R. H. Mathews.

Le deuxième volume commence par la description du totémisme des habitants du Détroit de Torres et de la Nouvelle-Guinée.

Le chapitre VI est consacré au totémisme en Mélanésie presque uniquement d'après Codrington et Rivers. C'est à ce savant que M. Frazer est redevable de quelques documents nouveaux qui lui font admettre qu'en Mélanésie le totémisme est, ou a été, tout comme en Australie Centrale, « conceptioniste » ou « conceptionaliste », c'est-à-dire que le totem était déterminé par telle ou telle particularité de la grossesse et souvent lié à la localité où celle-ci s'était fait ressentir pour la première fois. A Fiji aussi, M. Frazer pense retrouver des survivances du mariage de groupe (pages 144 et suiv.), notamment au cours des rites de la circoncision. L'union rituelle des frères et sœurs, avec accompagnement de rites obscènes, me semble au contraire un cas excellent de « période de marge », du même ordre que les périodes de marge avec rites obscènes consécutives à la mort d'un chef nègre de l'Afrique guinéenne par exemple.

Le chapitre VIII traite du totémisme en Polynésie. Contre Tylor, et je crois avec raison, M. Frazer considère que les animaux sacrés de Samoa, dont les attributions ont été décrites par Turner, sont d'anciens totems. Il y a aussi des traces de totémisme à Hawai, Tahiti, Ponape, Tonga, etc.

Le totémisme en Indonésie fait l'objet du chapitre IX, qui sera vraiment bienvenu pour les ethnographes, car la connaissance du hollandais est peu répandue, et M. Frazer a dépouillé à peu près toute la littérature ethnographique des Pays-Bas et des Indes Néerlandaises. Les cas les plus nets de totémisme se rencontrent à Bornéo. Le 4e paragraphe (pages 213 et suiv.) fournit des documents sur le prétendu communisme sexuel en Indonésie; il y aurait lieu d'entreprendre des enquêtes complémentaires sur ce sujet.

Nous voici, avec le chapitre X, dans l'Inde : les autorités principales sont l'admirable recensement de 1901, les livres de Thurston sur l'Inde méridionale, celui de Rivers sur les Toda, etc. L'interprétation des cérémonies du mariage chez les Toda (pages 256 et suiv.) me paraît trop simple; du moins, regarder comme leur élément central un simple rite de fécondation, dont M. Frazer donne les parallèles, est insuffisant.

Puis, selon les régions, ont été utilisés les ouvrages considérables de Risley, de Crooke, de Dalton, de Hodson, etc.

Le chapitre XI commence par cette constatation : qu'il n'y a pas de preuves décisives de l'existence du totémisme en Asie, en dehors de l'Inde; même le totémisme des Lolo ne serait pas certain, ni celui des tribus mongoles et turques ; pour les Ostiak, dont M. Frazer ne parle pas, je signale mon analyse d'un mémoire de N. Kharouzine parue ici *R. H. R.*, 1899, t. XL, p. 323 et suiv.). Quoi qu'en dise Bogoras, approuvé par M. Frazer (pages 348 et suiv.), je vois dans la coutume décrite des Tchouktches non pas un système de mariage de groupe, mais un échange de femmes, lors de voyages, du type banal (Australie, Asie Centrale, etc.) et qui a pour but l'agrégation temporaire de l'étranger à la petite société locale. La preuve est donnée par Bogoras lui-même quand il dit (*Jesup North Pacific Expedition*, t. VII, p. 605) : « l'union de ce genre est considérée comme équivalente à une parenté par le sang », ce que j'exprimerais : ce genre d'union sexuelle est la forme sexuelle de la fraternisation. Comme M. Frazer parle de nouveau du lévirat, je me permets de lui signaler mes *Rites de Passage*[1] : agrégée à la famille par des cérémonies du mariage, la veuve ne doit pas en sortir ; c'est pourquoi on lui fait épouser un frère du mort, ou tout autre proche parent.

Passons à l'Afrique du Sud (chapitre XI) : totémisme accusé chez les Herrero d'après Irle, Hahn et de nombreux ethnographes allemands ; chez les Betchouana et les Zoulous ; il y aurait des traces de totémisme chez les Boschimans et les Hottentots. Il est bien regrettable, soit dit en passant, que les ethnographes allemands s'intéressent aussi peu à la théorie du totémisme, car il leur reste à entreprendre sur ce point des enquêtes approfondies chez les populations de leurs colonies africaines.

Par contre, les renseignements abondent sur le totémisme dans les colonies anglaises, comme on peut le voir par le chapitre XIII consacré à l'Afrique orientale : Angoni, Wagogo, Masai, Taveta, Akamba, Nandi, Bageshu, Basoga, Baganda (on consultera maintenant de préférence l'admirable monographie du Rév. Roscoe, *The Baganda*, Londres, Macmillan, 1911, dont l'auteur a mis d'abord ses notes à la disposition de M. Frazer) ; les autres enquêteurs utilisés sont surtout Sutherland Rat-

1) Pages 171-172 ; à compléter par D. K. Zelenin, *O leviratiê i niekotorykh obytchaiex Bashkir*, etc., Ethnogr. obozr., 1908, livr. 78, p. 78 et suiv. ; cf. pour un rite juif de refus du lévirat, *Rites de Passage*, p. 206, note 1.

tray, miss Werner, Hobley, Hollis, sir Harry Johnston, etc. Je crois, malgré l'ingéniosité des raisonnements de M. Frazer (pages 524 et suiv.), que le mariage des rois (pharaons, etc.) avec leur sœur est d'origine politico-économique et n'est pas un stade de transition vers la filiation paternelle, moins encore du matriarcat au patriarcat.

On pourra comparer avec utilité la situation des rois Baganda, décrite avec un luxe méritoire de détails par le Rév. Roscoe dans sa monographie citée, à la situation des pharaons d'après la monographie de M. Moret; il y a des identités de petits rites frappantes. C'est encore le Rév. Roscoe qui renseigne sur le totémisme des Bahima.

Quant au chapitre XIV, consacré à l'Afrique occidentale, je conseille de n'en user qu'avec réserves. Il se fait que je possède sur ce sujet une documentation détaillée et que j'ai fait faire des enquêtes sur place par d'excellents amis; M. Frazer ne connaît guère pour l'Afrique occidentale française que les volumes de Binger et l'article de Maurice Delafosse sur les Siéna (*Revue des Études Ethnographiques*, 1908) alors que les passages abondent dans notre littérature coloniale où il est question des animaux sacrés. Surtout, il faut prendre garde au sens exact des termes *tana* ou *tenné* et *diamou*, le premier ayant plutôt le sens de tabou et le second celui de parenté. Il est d'ailleurs heureux pour M. Frazer qu'il ait ignoré *Le Plateau central nigérien* de Desplagnes, dont les rapports ont d'abord besoin de confirmation, puisque même le peuple dont il parle, les Habbe, n'existe pas. J'espère un jour ou l'autre pouvoir examiner en détail cette question des pseudo-totémismes de l'A. O. F. Pour celui des colonies guinéennes anglaises, on a les monographies de Ellis et des Allemands; pour la Nigérie méridionale, N. W. Thomas, qui vient d'y passer plusieurs mois, a communiqué ses notes à M. Frazer; et M. H. R. Palmer en a fait autant pour les tribus de la Nigérie septentrionale. Enfin pour le Congo on avait Miss Kingsley, Dennet, Bastian et Pechuel-Loesche; pour le Congo Belge l'enquête est commencée grâce à de Calonne-Beaufaict, Delhaise, Torday et Joyce; pour le Congo français, M. Gaud m'a donné des notes, republiées dans sa monographie sur *Les Mandja*, Bruxelles, 1910, et j'espère que MM. Bruel et le Dr Ouzilleau pourront combler des lacunes regrettables. Il est étonnant que le totémisme soit si élaboré chez les Bantous méridionaux, mais qu'on n'en trouve pas plus de traces chez ceux du centre. Je signale encore à M. Frazer quelques documents sur le totémisme des Fang publiés par le P. Trilles.

Madagascar occupe le chapitre XV. Aux documents que j'ai publiés

dans ma thèse de l'École des Hautes-Études, M. Frazer en a ajouté quelques autres anciens ; il accepte en somme mes conclusions, qui étaient dubitatives. J'ignore si des enquêtes complémentaires ont été faites sur place ; M. Frazer ne cite pas de publications postérieures à mon livre ; je ne me suis plus occupé des Malgaches ; mais on peut espérer qu'un savant bien connu des lecteurs de cette *Revue*, M. Renel, qui depuis est devenu directeur de l'enseignement à Madagascar, aura profité de son séjour dans la Grande Ile pour recueillir des documents nouveaux.

Le troisième volume traite tout entier du totémisme chez les Indiens des trois Amériques. Il sera très utile aux ethnographes d'Europe qui, à moins d'être américanistes spécialisés, ne possèdent généralement pas dans leur bibliothèque de bonnes séries américaines. Je crois inutile d'énumérer les tribus passées en revue, et n'ai guère d'observations de détail à présenter ; je signalerai cependant que le chapitre XVII est consacré à une étude détaillée des *guardian-spirits*, qu'on a tendance à confondre avec des totems, et que les chapitres XVIII et XIX décrivent en détail le mécanisme des sociétés secrètes nord-américaines. Ce que je ne conçois pas, c'est que M. Frazer voie dans les cérémonies d'entrée dans ces sociétés autre chose qu'une catégorie de cérémonies de passage du type normal, avec stades de séparation, de marge et d'agrégation. Le fait curieux, c'est que M. Frazer n'ait pas insisté davantage sur les cérémonies d'agrégation au groupe totémique, ou d'initiation totémique. Il y en a de vraiment intéressantes, et très nettes comme mécanisme. Tout en admettant que le sujet entier des cérémonies d'initiation sortait du plan de l'ouvrage, il reste cependant que l'analyse de certaines d'entre elles permet de discerner le caractère du totémisme localement en vigueur. Parmi les lacunes de ce formidable ouvrage, c'est la plus grave.

Le quatrième volume est consacré d'abord à la théorie du totémisme, puis à celle de l'exogamie, et enfin à une étude de leurs rapports. J'avouerai de suite, et très ingénument, que je ne comprends rien du tout à l'exogamie, bien que j'aie longuement contrôlé toutes les théories qu'on a proposées pour l'expliquer. M. Andrew Lang surtout a témoigné, dans ses tentatives d'interprétation, d'une réelle virtuosité.

Il y a trois systèmes de classement qui s'enchevêtrent, et à doses inégales suivant les populations : le système classificatoire de parenté, le système exogamique et le système totémique, dont on ne sait s'ils sont entre eux dans une relation de cause à effet, et dans quels cas. Mac Len-

nan, le « découvreur » du totémisme et de l'exogamie, pensait que celle-ci a dû son origine à la rareté des femmes, causée par l'infanticide des filles, ce qui obligea les hommes d'aller se chercher une femme en dehors de leur groupe; mais les objections, très bien exposées par M. Frazer (pages 76 et suiv.), se pressent en foule. L'auteur réfute aussi la théorie de M. Westermarck (horreur des relations sexuelles entre personnes élevées côte à côte), puis celle de M. Durkheim (horreur religieuse du sang, surtout menstruel). Celle de Morgan (que l'exogamie a servi à supprimer les unions en promiscuité et plus spécialement le mariage entre frère et sœur et entre mère et fils ou père et fille), apparait déjà à M. Frazer comme plus séduisante. Le premier résultat de l'exogamie aurait été d'instituer le mariage de groupe, et les bisections ultérieures (système des quatre, puis des huit, puis des seize classes) aurait été la marque d'une tendance vers la monogamie. M. Frazer pense que ce que nous savons des Autraliens actuels confirme cette interprétation. Le totémisme aurait d'ailleurs précédé l'exogamie, et il y aurait eu convergence entre l'exogamie de classe et l'exogamie de clan.

Comme on voit, cette explication postule aux débuts de l'exogamie, et comme cause efficiente, l'horreur de l'inceste. Mais d'où a pu provenir cette horreur? M. Frazer avoue qu'il est impossible de le découvrir; il n'y a certainement pas en jeu une notion physiologique et d'ailleurs, rien ne prouve que les enfants incestueux soient inférieurs aux autres tant que le processus ne se répète que quelques générations. L'idée courante, « superstitieuse », c'est que l'inceste rend la femme stérile; mais cette idée ne se rencontre précisément pas chez les Australiens! En fin de compte, M. Frazer regarde l'invention de l'exogamie comme un heureux hasard conforme aux théories modernes sur le croisement des races d'animaux domestiques.

Nulle part peut-être, M. Frazer n'a enchaîné avec autant de talent ses petits raisonnements que dans ce paragraphe 3 (pages 71-169) sur l'origine de l'exogamie, et pourtant ses conclusions laissent perplexe. Mais que dire des conclusions du paragraphe sur l'origine du totémisme? Le totémisme est « une superstition grossière, mais non un système philosophique »; le totem n'est pas une divinité et le totémisme n'est pas une religion; le totémisme est plus ancien que l'exogamie et indépendant d'elle; il a peu contribué au développement économique, mais il a aidé un peu à la formation de l'art; il est directement lié à la démocratie égalitaire et à la magie, de sorte que le progrès a consisté à arriver au despotisme politique d'une part et à la religion systématisée de l'autre.

Quant aux théories, M. Frazer commence par réfuter deux de ses théories antérieures, pour conserver la troisième, qui est la théorie conceptioniste. Les seuls théoriciens mentionnés et réfutés sont Herbert Spencer, Wilken, Boas et quelques Américains, Haddon ; mais des théories de M. Lang par exemple, ou de Parkinson, il n'est pas fait mention.

La théorie conceptioniste est fondée en premier lieu sur les faits Australiens Centraux dus à Spencer et Gillen, puis sur des faits mélanésiens communiqués par Rivers. Il a donc fallu que M. Frazer prouve la primitivité relative des Australiens Centraux. Or, en faisant état des documents Strehlow, on serait porté à regarder ces Australiens Centraux comme très évolués ; mais il est vrai que Spencer affirme que les documents Strehlow ne valent rien, sauf pourtant sur certains points, puisque, après une fin de non recevoir préalable, M. Frazer utilise tout de même (page 59, note) des documents Strehlow compatibles avec la théorie conceptioniste. J'ai pour ma part assez affirmé de fois que le mécanisme de la conception et de la grossesse est nécessairement inconnu des demi-civilisés et que nous autres Européens n'y avons compris quelque chose qu'après les célèbres expériences de Swammerdam. Je ne demande donc pas mieux que de m'en tenir à ce que j'ai dit dans *Mythes et Légendes d'Australie*, où je me rangeais du côté de M. Frazer contre M. Lang.

Mais le scrupule subsiste : comment une fausse interprétation du mécanisme physiologique de la conception peut-elle donner naissance à un système aussi complexe, aussi harmonieux en son agencement que le totémisme et dont les répercussions diverses sur la vie sociale tout entière sont si profondes? M. Frazer nous dit bien (page 70) que « beaucoup d'institutions ont été fondées sur la superstition » ; d'accord, pour la formule générale. Mais c'est le comment qu'il faut expliquer : comment une superstition déterminée a-t-elle pu s'exprimer par une institution déterminée ? Comme pour l'exogamie, on ne sait plus que penser.

Il y a pis : on ne sait même plus ce que c'est que le totémisme! Avant d'exposer comment cela se fait, je signale que la fin du quatrième volume, à partir de la page 173, est constituée par des *notes et corrections*, imprimées en petit texte ; elles vont jusqu'à la page 319 ; et je conseille, avant d'utiliser les quatre volumes, d'inscrire dans les marges des renvois à cette section du t. IV. Il se termine par un Index de 57 pages et par huit grandes cartes donnant la répartition du totémisme dans les diverses régions du globe.

II

L'ouvrage considérable de M. Frazer a fait l'objet de nombreuses analyses critiques et d'articles de revue et a été l'occasion de communications à des congrès. Je n'ai la prétention ni de les connaître tous, ni d'avoir lu avec soin tous ceux qui m'ont passé sous les yeux, et ne mentionnerai en conséquence que les principaux.

Dans le numéro de mars 1911 de *Folk-Lore*, pages 81-91, M. Westermarck discute avec documents à l'appui plusieurs opinions de détail de M. Frazer ; il considère comme insuffisante la théorie de Wilken (que le totémisme est une conséquence de la croyance à la métempsychose) ; il félicite l'auteur de nous avoir débarrassés du dogme que le totémisme et l'exogamie sont intimement liés; il note que la défense de cohabitation entre sœur et frère est indépendante du désir sexuel qui, dans les conditions d'habitation des demi-civilisés, peut se satisfaire aisément, ce qui revient à dire que M. Frazer confond l'acte social qu'est le mariage avec l'acte physiologique qu'est le coït ; et surtout il réfute la réfutation de sa propre théorie exposée ci-dessus.

Auparavant M. N. W. Thomas avait, dans *Folk-Lore*, 1910, pages 389-396, examiné pas à pas la théorie conceptioniste et fait remarquer que M. Frazer avait oublié, en considérant le totémisme australien, de tenir compte de l'élément statistique ; d'ailleurs cette théorie ne serait pas applicable à l'Afrique ni à l'Amérique du Nord. M. Thomas cite enfin quelques faits dont M. Frazer n'a pas assez tenu compte dans son interprétation du système exogamique.

Toujours dans la même revue, mars 1911, pages 91-93, M. Andrew Lang s'étonne d'être totalement ignoré de M. Frazer et félicite M. Thomas pour ses objections, en y ajoutant des remarques complémentaires. Il rappelle que les Australiens centraux ont au moins deux cents totems et dit qu'il ne comprend pas pourquoi les totems végétaux sont si rares en Australie. Comme je crois que les totémismes australiens, sinon le totémisme en soi, sont avant tout d'ordre économique, théorie que M. Frazer ne discute même pas, la rareté des totems végétaux australiens provient selon moi tout simplement de ceci que les végétaux comestibles sont rares en Australie.

Puis vient un article de moi, intitulé : *Qu'est-ce que le Totémisme ?* pages 93-104, dont je crois bon de donner ici quelques passages, afin

de montrer une fois de plus la complexité du problème totémique.

« ..... M. Frazer me permettra de lui faire une critique de portée générale et théorique. Qu'on soit ethnographe spécialisé ou qu'on désire appliquer à une discipline particulière, disons à l'archéologie classique ou extrême-orientale, les résultats acquis dans le domaine du totémisme par les ethnographes, la première question qu'on verra se dresser sera toujours celle de la définition du totémisme. Que faut-il entendre par totémisme? par quoi se caractérise ce système? à quels signes précis reconnaît-on que tel rite ou que telle coutume est ou n'est pas totémique? dans quelle mesure est-il légitime de transposer à une population déterminée les conclusions obtenues par l'étude d'une autre population reconnue, d'un consentement unanime, comme vraiment totémique?

« Ce sont là des questions pratiques; ce sera, si l'on veut, de l'application technique; mais la solution de ces questions, l'usage de cette application ne sont possibles que si la théorie générale a fondé des propositions précises où sont énumérées les caractéristiques du phénomène considéré. Ces propositions ne peuvent être atteintes que par une coordination des faits, non pas par une simple juxtaposition sur base ethnique ou géographique. Je sais bien que, pour que la démonstration soit valable, il faut présenter au lecteur les faits le plus détaillés possible, et que, tant que nous ne posséderons pas un *corpus* des documents ethnographiques, nous serons tous réduits à publier la copie de nos textes, ou du moins des résumés très étendus, suivant la méthode de M. Frazer dans le *Golden Bough* et dans *Totemism and Exogamy*. Mais si l'auteur, auquel cela serait plus facile qu'à tout autre, ne donne pas dans quelques pages de sa Conclusion les formules auxquelles son enquête l'a nécessairement fait aboutir, le risque est grand que d'autres, qui ne cherchent dans son œuvre que les propositions générales applicables à d'autres séries de faits, se trompent gravement, et prennent par exemple pour essentiel et caractéristique, ce qui n'est qu'accidentel et sporadique, sinon même aberrant.

« Supposons qu'on veuille interpréter un fait ancien (comme l'importance des renards dans les cultes de la Thrace), fait souvent connu uniquement par des allusions passagères, des inscriptions trop brèves, un petit rite à première vue bizarre. Comment interpréter ce fait ancien autrement qu'en le rangeant dans une catégorie scientifique obtenue par le classement des faits actuels? De même qu'en chimie, il faut avoir ici un réactif, qui permette de décider que le corps soumis à l'observation

se nomme ainsi et non pas autrement, est de l'acide sulfurique ou n'en est pas.

« Un réactif de ce genre s'obtient en comparant les diverses formes du totémisme actuel, afin de dissocier les éléments qui leur sont communs de ceux qui ne se rencontrent que dans quelques-unes d'entre elles, ou même dans une seule. En procédant ainsi par éliminations successives, il doit rester un résidu qui constituera ce qu'on peut appeler *l'essence* du totémisme et qui s'exprimera sous forme d'un certain nombre de propositions ou *principes* du totémisme. Il suffira ensuite de rechercher à propos de chaque population ancienne ou moderne si ces *principes* existent ou non chez cette population. Ayant lu avec soin la première édition de *Totemism*, Salomon Reinach en avait tiré ce qu'il avait appelé un *code du totémisme*, c'est-à-dire une liste des caractéristiques de cette institution. Mais comme ce petit livre était encore fort incomplet, le *code* de S. Reinach s'est trouvé trop large et par suite son application à des cas particuliers a été souvent erronée. Telle est la genèse de maintes exagérations dans l'explication par le totémisme de faits celtiques ou grecs, et bien d'autres ont sur ce point été entraînés plus loin qu'il ne convenait.

« En recherchant si les faits de thériolâtrie et les tabous relatifs aux animaux et aux végétaux, relevés à Madagascar, pouvaient ou non être regardés comme des faits et des tabous totémiques, j'avais dû dégager ce que je pensais être les caractéristiques du totémisme vrai, et j'étais arrivé aux conclusions suivantes, reproduites aussi par M. Frazer (vol. IV, p. 636) :

1° Les Malgaches n'ont pas de termes spéciaux, tels que *totem*, *siboko*, etc., pour désigner l'animal taboué;

2° A Madagascar, le groupement humain pour lequel un animal ou une plante sont taboués ne porte pas en règle générale le nom de cet animal;

3° L'animal taboué n'y est pas regardé comme le protecteur du groupement humain pour lequel il est taboué;

4° Alors que la plupart des clans totémiques dans le reste du monde sont exogames, les groupements malgaches sont en principe endogames;

5° Les rites d'initiation ne jouent qu'un rôle effacé à Madagascar.

« Et je concluais qu'on ne rencontre pas à Madagascar les caractéristiques du totémisme vrai. M. Frazer accepte ces conclusions, en faisant pourtant remarquer que chez de nombreuses populations, indubitablement totémiques, il n'existe pas de rites d'initiation. Tel serait le cas

chez les Baganda et chez beaucoup de tribus de l'Amérique du Nord.

« .... Quoi qu'il en soit, la difficulté à définir le totémisme subsiste même après le livre de M. Frazer. Ce n'est qu'un système particulier de classement des individus à l'intérieur de chaque société générale ; mais tant qu'on n'aura pas compris le procédé de fonctionnement des sociétés générales demi-civilisées, on ne pourra comprendre celui des diverses sociétés spéciales qui s'y trouvent enchevêtrées.

« ..... Quand on a dit du totémisme que c'est un système particulier de classement, ou une forme particulière de société spéciale à l'intérieur des sociétés générales, il reste à montrer en quoi ce système et cette forme de société se différencient des autres. A plusieurs reprises, dans le cours de sa vaste enquête, M. Frazer s'est heurté à cette difficulté, qui préoccupe tous les ethnographes. Ayant à examiner les fétiches héréditaires du Dahomey, il constate, — « these instances and others of the same sort (Gold Coast, etc.) should warn us of the danger of hastily assuming that the hereditary worship of certain sacred animals in particular districts is identical with totemism » (vol. II, p. 575) ; de même à propos des habitants de la Côte des Esclaves et du Delta du Niger, M Frazer dit (vol. II, p. 587), — « in the absence of the proof of the contrary, it is better to treat as distinct on the one hand the worship paid to a species of animals by all the inhabitants of a district, and on the other hand the respect shewn for their totemic animal by all the members of a totem clan ; in both cases we see a community bound together by a common reverence for a species of animals ; but whereas in the former case the community is a local group, in the latter it is a kin ».

« On voit que, dans ce dernier cas, M. Frazer attribue une grande importance à l'élément de la parenté, presque au point, si je ne m'abuse, de regarder la présence de cet élément comme l'un des caractères-types du totémisme vrai. Pourtant, à la p. 590 du même vol., M. Frazer conclut son examen des bush-souls de la manière suivante : « What is the relation of such beliefs and practices to totemism ? When a whole family — parents, children, and children's children — believe that their external souls are in a certain species of animals, and for that reason abstain from killing, eating or injuring the creatures, it is obvious that the relation in which the family stands to the species of animals bears at least a superficial ressemblance to totemism » ; puis vient une discussion sur la relation entre les bush-souls et les loups-garous ; mais M. Frazer nous laisse dans l'incertitude primitive : oui ou non croit-il

qu'il y ait là du totémisme ; ou bien au contraire l'apparence est-elle trompeuse?

« Il est juste de dire que dans la grande discussion que M. Frazer nous donne des « esprits-gardiens » des Amérindiens du Nord, il a indiqué ce par quoi ces esprits-gardiens se différencient, selon lui, des totems au sens strict du terme (vol. III., pp. 449-456) ; mais ces définitions négatives, si je puis dire, ne remplacent pas un tableau d'affirmations positives, bien que souvent on n'atteigne, dans bien des sciences, une vue claire d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes que par voie d'élimination. M. Frazer note que l'esprit-gardien ressemble au totem : — 1° par les tabous qui interdisent de lui faire du mal ou de le tuer, malgré des exceptions sporadiques ; 2° par le tabou de le manger, entièrement ou partiellement (cf. les split-totems) ; 3° en ce que l'homme possède les qualités distinctives de l'animal ; 4° en ce que la vie de l'homme est liée, conformément à la théorie de l'âme extérieure, à celle de l'animal ; 5° en ce qu'ils sont tous deux héréditaires, du moins pour l'esprit gardien en ligne masculine. Quant aux différences, M. Frazer n'en note que deux : — 1° l'esprit gardien est en règle générale une acquisition de l'individu vers l'époque de la puberté, à la suite d'un rêve ou d'une hallucination ; 2° l'esprit-gardien a un caractère religieux prédominant, au lieu que le totem a un caractère magique prédominant.

« Mais comme M. Frazer a maintenant une théorie nouvelle sur l'origine du totémisme, à savoir la théorie conceptionaliste, dès qu'il la met à l'épreuve sur l'esprit-gardien, il voit surgir une analogie si forte entre cette sorte de « divinité » et le totem (qui n'est plus pour M. Frazer une divinité), que la conclusion du chapitre finit à nouveau en termes dubitatifs (p. 456) : « the resemblances between totems and gardian-spirits are unquestionably both many and close, and when guardian-spirits are hereditary in a family, it becomes difficult to distinguish them ». Fort bien : mais n'avons-nous pas vu ci dessus qu'il y a « danger of hastily assuming that the hereditary worship of certain sacred animals in particular districts is identical with totemism » ? C'est donc que cette hérédité n'est pas un caractère-type du totémisme. Car le fait que l'animal est taboué et révéré dans un « district particulier » est lié si intimement au totémisme chez tant de populations nettement totémiques, que l'argumentation ne saurait porter sur cette partie de la proposition citée ; il me suffira de rappeler que la localité joue dans le totémisme un si grand rôle qu'on a cru pouvoir distinguer une

forme spéciale appelée totémisme « local » ou « territorial [1] ». Sans vouloir développer ici ma théorie (je ne saurais accepter celle de M. Frazer à base conceptionaliste), je crois bon de dire que la solution du problème des origines du totémisme ne se trouvera qu'en partant du totémisme territorial : le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu d'autre objet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions ou y vivait.

« En attendant, je me trouve fort embarrassé pour savoir ce qu'est *le totémisme en soi*. Il y a quelques années, j'ai écrit « qu'il n'y a pas *un* totémisme, mais *des* totémismes », à quoi Salomon Reinach objecta que cela n'interdit pas de rechercher ce que tous ces totémismes ont en en commun, de manière à définir le totémisme en dehors des variations de détail. Ce m'est une consolation de mon ignorance que de voir M. Frazer victime des mêmes hésitations que moi, et ne pas oser décider si les bush-souls et les guardian-spirits sont, ou non, des totems !

« Si l'on se reporte à l'index au mot *totemism*, et qu'on cherche la *définition* du totémisme, on est renvoyé au vol. IV, p. 3, où l'on lit : — « Totemism defined : If now reviewing all the facts, we attempt to frame a general definition of totemism, we may perhaps say that totemism is an intimate relation which is supposed to exist between a group of kindred people on the one side and a species of natural or artificial objects on the other side, which objects are called the totems of the human group. To this general definition, which probably applies to all purely totemic peoples, it should be added that the species of things which constitute a totem, is far oftener natural than artificial, and that amongst the natural species which are reckoned totems, the great majority are either animals or plants ».

« Même dans une définition aussi vague, M. Frazer a jugé nécessaire d'intercaler un *perhaps* et un *probably*.

« ..... Ce qui ajoutera encore au désarroi, c'est que M. Frazer refuse maintenant au totémisme toute signification religieuse, et ne lui accorde plus qu'une signification magique : le totémisme, dit-il, est « une superstition grossière, mais non un système philosophique ni religieux ». Cela mène loin : comment M. Frazer distingue-t-il la superstition, la

1) Je suis obligé d'adopter ce terme de *territorial* parce que M. Frazer a proposé d'appeler *local* le totémisme conceptioniste ou conceptionaliste ; cf. vol. I., p. 156, note.

magie, et la religion? La religion, dit-il (vol. IV, p. 5), implique la reconnaissance que l'objet du culte rendu est supérieur à celui qui rend le culte; et tel ne serait pas le cas pour le totem, lequel est traité sur un pied d'égalité... Il y a là matière à d'amples discussions. Pour moi, la notion d'une parenté mystique dont parlent Haddon et bien d'autres observateurs est d'ordre tout aussi religieux qu'une prière musulmane ou chrétienne; elle implique aussi ce lien de dépendance et de subordination dont M. Frazer fait maintenant le caractère-type de la religion; et je continue à regarder l'aspect « religieux » du totémisme comme une forme particulière de zoolâtrie, de phytolâtrie, etc.; l'*intichiuma* des Australiens Centraux est pour moi une cérémonie religieuse autant que magique.

« Ajoutez que l'exogamie à son tour cesse d'être l'une des caractéristiques fondamentales du totémisme, et sur ce point je suis entièrement d'accord avec M. Frazer, tout en me refusant à admettre son explication des origines et de la cause de l'exogamie. On se demande alors ce qui peut bien rester comme typique du totémisme! Heureusement M. Frazer nous dit à plusieurs reprises que le « totémisme pur » se rencontre chez les indigènes de l'Australie. Mais lesquels? Il suffit de consulter le premier volume pour constater que ce « totémisme pur » revêt en Australie à peu près autant de formes différentes qu'il y a de « nations » (au sens de Howitt), sinon de tribus.

« Or, le totémisme australien ne se superpose certainement pas à celui des Néo-Guinéens, ni à celui des Amérindiens, ni à celui des Bantous, qui peuvent par suite prétendre à être considérés pour eux-mêmes, et qui ont certes inventé, puis développé leurs systèmes de classement sur de tout autres bases que les Australiens. A voir toutes ces formes si diverses de totémisme ou de pseudo-totémisme défiler au cours des deux mille pages de M. Frazer, on éprouve, quelque aguerri qu'on soit aux contradictions ethnographiques, comme une sensation de vertige.

«.... La conclusion des recherches patientes et minutieuses de M. Frazer a quelque chose de paradoxal. Ne sont plus caractéristiques du totémisme en soi : ni les tabous alimentaires, ni la règle d'exogamie, ni l'hérédité du totem, ni les rites d'initiation, ni la communion totémique, ni « l'aspect religieux », ni les marques totémiques, ni la bienveillance secourable du totem à l'égard du membre du clan, ni aucun de ces éléments de détail dont le groupement produisait un effet si imposant dans la première édition de *Totemism*. Il ne reste plus que la formule si vague citée ci-dessus, et cette notion, d'ailleurs acquise dès

la découverte même du totémisme par les ethnographes, que la relation totémique affecte des *espèces* et des *groupes* (humains, animaux, végétaux, etc.) mais non des individus.... »

Commencée dans la revue *Folk-Lore*, la discussion a été ensuite transportée au Congrès de Portsmouth de la *British Association*, première semaine de septembre 1911, par le président de la section anthropologique, M. W. H. R. Rivers. Je comptais y exposer les deux aspects du totémisme dont j'ai parlé déjà et dont à mon sens on sous-estime l'importance : l'aspect local ou territorial lié à l'utilité économique et l'aspect mystique et sentimental ; mais des circonstances imprévues m'ont retenu à Paris. Les congressistes ont entendu des conférences sur le totémisme de : A. C. Haddon, A. A. Goldenweiser, Hutton Webster, F. Graebner et E. Waxweiler; je n'en connais le contenu que par les résumés qui ont paru dans *Man*, numéros d'octobre et de novembre 1911.

De la conférence de M. Haddon il n'est donné que le titre; mais je sais par Rivers qu'elle devait être en termes généraux.

Celle de M. Goldenweiser est un résumé du mémoire dont il sera parlé plus loin.

M. Hutton Webster, auteur d'un bon livre sur les *Primitive Secret Societies* (New-York, Macmillan, 1908), rappelle que les sociétés secrètes jouent un rôle considérable dans les cérémonies d'initiation et dans les cérémonies funéraires; les initiés constituent des sortes de troupes d'acteurs, qui donnent des représentations dramatiques, ont la charge du culte rendu aux morts, des cérémonies magiques pour faire tomber la pluie, etc. Cette activité spécialisée est en relation directe et intime avec le système totémique. « La formation de groupements tribaux entraînant un transfert partiel ou intégral des cérémonies dramatiques (d'initiation, funéraires, magiques, etc.) du clan au groupement plus vaste qu'est la société secrète, il convient de regarder les sociétés secrètes comme le résultat d'une désagrégation des anciens groupements totémiques ».

M. Graebner expose le même point de vue que dans ses publications antérieures, parues dans *Globus*, *Anthropos*, etc. ; il examine les différentes formes de groupement totémique en les sériant dans l'un ou l'autre des cycles culturels (*Kulturkreise*) que lui a permis de définir sa *Kulturhistorische Methode*. Le totémisme de groupe serait réellement « une entité culturelle ». Quant à l'explication du totémisme, M. Graebner juge qu'il faut la chercher dans les caractères spécifiques de cette

entité. Je suis tout à fait de cet avis : je voudrais seulement savoir quels sont, selon M. Graebner, ou M. Frazer, ces « caractères spécifiques ! »

M. Waxweiler, par contre, trouve que toutes les méthodes d'investigation employées jusqu'ici sont insuffisantes : ce qu'il faut, c'est appliquer une méthode d'analyse qui considère les faits dits totémiques en tant qu'imposés aux hommes par les conditions de la vie sociale. Il est donc inutile de rechercher : *a*, quelles sont les formes et les caractères du totémisme, ou de regarder telle forme comme plus pure ou plus ancienne que telle autre ; *b*, de construire une évolution du totémisme en soi. Mais il faut : *c*, chercher quelles sont les institutions qui remplissent dans les sociétés civilisées la fonction que le totémisme remplit dans les sociétés demi-civilisées. En appliquant ces principes, on trouve que « le totémisme fonctionnel est un arrangement social destiné à sanctionner les situations permanentes où se trouvent des individus et plus souvent des groupes et qui sont considérées comme essentielles ou spéciales à l'organisation du groupe ».

J'ai cité textuellement, et je vois que, telle quelle, cette formule est difficile à interpreter ; si je la comprends à peu près, c'est que M. Waxweiler m'a expliqué lui-même, il y a un an, que dans nos sociétés, le totémisme est remplacé par les généalogies, qui permettent la constitution, à l'intérieur des sociétés générales, de sociétés spéciales dont tous les membres se sentent unis et solidaires. En somme, le totémisme ne serait que l'expression d'une « attitude sociale » dont les légendes totémiques donnent une explication après coup, justificative.

A ce propos, il convient aussi de signaler la longue analyse qu'a donnée de *Totemism and Exogamy*, M. Sidney Hartland dans *Man*, 1911, pages 11-16. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est sa discussion de la valeur historique des légendes australiennes. M. Frazer les regarde dans son livre comme de vrais documents, et n'est pas loin d'en tirer un schéma d'évolution du totémisme australien. M. Hartland soumet le texte de ces légendes à une critique serrée et arrive à cette conclusion, à laquelle j'applaudis maintenant sans réserves, que ces traditions n'ont qu'une valeur historique très restreinte, sinon même nulle.

Il y a peu de choses à dire d'un article de M. P. Lacombe sur le totémisme dans la *Revue de synthèse historique* ; l'auteur critique les théories de M. Durkheim. Je ne nie pas que ces critiques ne soient acceptables en partie ; mais où le manque de connaissance approfondie des documents originaux se marque, c'est quand M. Lacombe en revient à cette bonne et vieille théorie que le totem, c'est le nom de

l'ancêtre; l'exogamie aurait eu pour cause le désir de faire cesser les guerres entre clans en échangeant des sangs, c'est-à-dire des femmes. Si tout était si simple, s'il n'y avait pas toutes les complications des détails, je crois que des savants aussi avisés que M. Frazer n'auraient pas consacré 2.000 pages rien qu'à décrire les formes du totémisme et de l'exogamie.

III

D'ailleurs ne désespérons de rien! A en croire un article dithyrambique de M. Lowie (*American Anthropologist*, 1911), nous autres Européens pataugeons, si je puis dire, lamentablement, et depuis des années ; et nous aurions couru grand risque de nous noyer si un étudiant américain, M. A. A. Goldenweiser, ne nous avait tendu la perche par une thèse de doctorat, d'abord publiée dans *The Journal of American Folk-Lore*, puis en tirage à part.

Pour n'y plus revenir, je suis heureux de retrouver chez M. Goldenweiser mes idées de 1904 et de 1907. Les analyses critiques parues dans l'*Année sociologique* ont eu aussi sur son esprit une influence visible ; et quoi que proclame M. Lowie, l'attitude mentale, vis-à-vis du problème totémique, de M. Goldenweiser, est pour le moins autant d'origine européenne qu'américainement autochtone. M. Goldenweiser ne se serait pas amoindri en citant des Français. Ses conclusions, il est vrai, sont bien de lui.

L'auteur avertit que sa thèse était déjà composée quand parut le grand ouvrage de M. Frazer; par suite, sa critique des théories du savant anglais se rapporte à la première édition de *Totemism* ainsi qu'aux articles de la *Fortnightly Review*. Cela n'a pas en somme grande importance, puisque M. Frazer a conservé sa troisième théorie, celle du « totémisme conceptioniste ». Le mémoire est bien composé et les arguments sont enchaînés avec ordre.

Il commence par un exposé des définitions et des points de vue de Frazer, Haddon, Rivers, qui concordent au moins avec ceux de Lang, de Thomas, de Hartland, avec les miens[1] et, comme on l'a vu ci-dessus, avec ceux de Graebner en ceci que tous ces auteurs considèrent le

1) M. Goldenweiser appelle « symptômes du totémisme » ce que j'ai appelé « principes du totémisme » ; cf. *Religions, Mœurs et Légendes*, I, 1908, pp. 50-58.

totémisme sous ses manifestations si diverses comme un « phénomène intégral à la fois psychologiquement et historiquement ». Par contre, Tylor et les ethnographes américains, sans doute influencés par la notion connexe des guardian-spirits, sont d'avis que le totémisme est un complexe inorganisé, ou même n'est pas une institution autonome. Les différences de détail ne se marquent, on l'a vu plusieurs fois ci-dessus, que dans la manière dont chaque savant classe les « principes » ou « symptômes ». Si j'ai montré à quelles hésitations on en arrive aujourd'hui pour définir le totémisme, ce n'est que dans le but de faire faire des enquêtes plus approfondies, mais non avec cette idée, qui pourrait être sous-jacente, qu'à cause de ces difficultés je sois d'avis que le totémisme n'existe pas en tant que phénomène social particulier et autonome.

M. Goldenweiser étudie le totémisme chez les populations sur lesquelles nous sommes le mieux renseignés et où il revêt les aspects les plus précis : en Australie et en Colombie britannique (Tlinkit, Haida, Kwakiutl, Salish) et compare les formes, dans ces deux aires totémiques : *a*, de l'exogamie; *b*, des noms totémiques; *c*, des croyances sur la descendance zoo-anthropomorphique, phyto-anthropomorphique, etc.; *d*, des tabous totémiques; *e*, des cérémonies magiques; *f*, de la croyance à la réincarnation des esprits ancestraux; *g*, des esprits protecteurs; *h*, de l'organisation des sociétés secrètes; *i*, de l'art d'origine totémique.

Le résultat de cette enquête concorde avec ce que nous savons : qu'aucun de ces « principes » ou « symptômes » n'est à lui seul caractéristique du totémisme, mais que c'est une combinaison spéciale de ces « principes » ou « symptômes » qui constitue le « complexe totémique ». On remarquera qu'il n'y a rien à cela que de très naturel : car pour toutes les institutions, les composantes sont en petit nombre; parmi les combinaisons, il en est de stables et d'instables. La combinaison particulière dite totémique de tabous, exogamie, réincarnation, classement des parentés, cérémonies magiques, cérémonies d'initiation, etc. déterminés, a acquis chez certains peuples, tels que les Australiens, un caractère de stabilité qu'elle n'a pas acquis par exemple au même degré chez les Bantous. L'avantage principal de *Totemism and Exogamy* de M. Frazer, ce sera de faciliter la sériation de l'un de ces « principes » au moins, à savoir celui de la règle exogamique.

Dans la deuxième partie de son mémoire, M. Goldenweiser étudie une question sur laquelle nous sommes mieux renseignés à présent par M. Frazer, celle des rapports du totémisme avec l'exogamie et avec

l'endogamie. Pages 61 et suivantes est reprise la question controversée de « l'anomalie arunta » et de la primitivité relative des Australiens Centraux. Puis, tour à tour, M. Goldenweiser recherche chez d'autres populations totémistes la forme que revêt chacun des « principes » ou « symptômes ». Intéressante et bien conduite est la discussion, avec faits cités à l'appui, sur le caractère non divin du totem; M. Goldenweiser refuse lui aussi au totem la qualité de dieu et aux rites magico-religieux totémiques la signification d'un culte. Mais il oublie d'insister sur l'élément psychologique particulier au totémisme et qui prouve qu'il comporte un élément vraiment religieux, je veux dire ce lien mystique, cette parenté et cette subordination acceptée avec reconnaissance dont parlent Haddon, Spencer et Gillen, etc. On laisse volontiers de côté cette caractéristique, pourtant fondamentale. Il n'y a jamais vis-à-vis du totem de sentiment de crainte ou de colère; et jamais on n'exécute contre lui des rites de défense ou de destruction vindicative. Le respect affectueux, accompagné de cette idée que le totem est, de par sa nature, protecteur et ami, voilà ce qui différencie le totem du fétiche nègre ou même du Jahveh de la Bible. Si, dans le christianisme, il y a un Dieu qui est aimé à l'égal d'un père, il y a dans le totémisme un être qui n'est pas dieu et à qui on ne rend pas de culte, mais un ancêtre ou parent qu'on aime — et comme de juste dont on use — à l'égal d'un frère véritable.

C'est là l'un des « principes » ou « symptômes » les plus marquants du totémisme; on le trouve exprimé très clairement dans les légendes totémiques qui, si elles n'ont pas une valeur historique absolue, ont du moins une valeur psychologique de premier ordre indéniable.

Cependant, si aucun des « principes » ou « symptômes » soi-disant caractéristiques du totémisme ne l'est isolément de cette institution, on doit admettre, dit M. Goldenweiser, que toutes les tentatives d'explication du totémisme comme un tout homogène sont complètement erronées. Il n'a pu y avoir d'évolution rectiligne du totémisme en soi, identique partout au travers des conditions variables d'espace et de temps. Chacun des « symptômes » peut avoir à lui seul servi de point de départ pour la formation du tout.

L'erreur des théories et des définitions courantes proviendrait, selon l'auteur, de ce qu'on n'a considéré jusqu'ici dans le totémisme que l'un ou l'autre de ses « symptômes », au lieu de considérer avant tout la relation dans laquelle ils se trouvent tous les uns par rapport aux autres. C'est ce que Tylor avait bien vu, dit M. Goldenweiser. Mais

quand à son tour, se tenant sur le terrain qu'il croit vraiment ferme, il tente de nous donner des notions positives, il ne nous apporte que des formules. D'abord, je ne prends pas au sérieux sa note de la page 89 : « Étant donné, dit-il, que les prétendus « symptômes » du totémisme sont des *unités* indépendantes, comment se fait-il que ce soient précisément ces unités-là qui se combinent dans le totémisme » ? La question est très bien posée, ainsi. M. Goldenweiser répond : « Tous les « symptômes » du totémisme se rencontrent en réalité chez tous les peuples ; et comme ceux qui se combinent dans le totémisme sont parmi les faits sociaux les plus répandus, c'est une question de probabilité mathématique que nous trouvions précisément combinés le plus fréquemment les faits qui sont le plus répandus ».

C'est un point de vue, sans doute. Mais on pourrait aussi bien expliquer par le calcul des probabilités toutes les autres institutions complexes, sans être plus avancé ; on pourrait même, pendant qu'on y est, assimiler les faits sociaux à des atomes crochus. Heureusement, l'auteur nous avertit que ce n'est là qu'une explication provisoire !

Passons aux formules définitives de M. Goldenweiser. Comme aucune des définitions connues du totémisme ne le satisfait, il considère que « seule sera valable une définition en termes généraux ». Il constate d'abord que le terme « totémisme » doit exprimer « une relation » ; on croit d'ordinaire qu'il s'agit d'une « relation sociale et religieuse ; mais comme il est démontré que l'élément religieux est nul, nous devons éliminer ce second terme ». Il reste alors que ce qui est relié dans le totémisme, ce sont des faits sociaux et plus précisément « des objets et des symboles de valeur émotionnelle » ; en outre, le totémisme n'est pas une manière d'être neutre, mais une force sociale agissante. La définition adéquate sera donc : « *le totémisme est la tendance d'unités sociales définies à s'associer avec des objets et des symboles de valeur émotionnelle* » ou, avec plus de précision encore : « *le totémisme est la socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles* » (pages 96-97).

Ma foi, je comprends maintenant jusqu'à un certain point l'enthousiasme de M. R. H. Lowie : cette « définition » a quelque chose de philosophique et de doctrinal qui émeut : Socialisation spécifique... valeurs émotionnelles !.. Mais... à propos, est-ce que le christianisme ne serait pas, lui aussi, une « socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles » ? Et peut-être aussi l'institution du mariage, où très certainement des « émotions » complexes sont « évaluées » suivant des

normes particulières, et d'individuelles qu'elles étaient d'abord, se trouvent « socialisées spécifiquement », d'une part par les cérémonies des fiançailles et du mariage, et de l'autre par les contrats notariés et tous autres procédés juridiques plus ou moins évolués, cérémonies et actions juridiques convergeant vers un même but, qui est l'établissement d'une « permanence » sociale?...

Continuons : le tabou ne serait-il pas, en tant qu'institution, justiciable de cette même définition? et chaque culte? et même chaque élément d'un culte, comme par exemple le sacrifice?... Je n'ose insister, car plus je cherche, plus je vois que cette définition s'applique à bien autre chose qu'au seul totémisme. Vraiment, si M. Goldenweiser prétendait avec raison que la définition du totémisme doit être formulée « en termes généraux » (page 96), je crains qu'il n'ait passé la mesure : les termes qu'il propose sont si généraux qu'ils valent pour toutes les institutions et pour toutes les religions. C'est dommage; le mémoire de M. Goldenweiser méritait de mieux finir.

Il me reste encore à signaler les grands articles sur le totémisme et l'exogamie que M. Loisy a publiés dans sa *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911 ; mais il convient d'attendre que ce mémoire considérable soit terminé pour pouvoir préciser l'attitude de M. Loisy à l'égard des théories opposées de Frazer, Lang, Westermarck, Goldenweiser, Durkheim, Waxweiler et autres théoriciens.

Ces « autres » sont nombreux. Je vois en effet signalés dans le *Bulletin mensuel de l'Institut Solvay* de mai 1911, un article, sans doute important, de L. N. Torres, *El Totemismo, su origen, significado, efectos y supervivencias*, paru dans les *Anales* du Musée National de Buenos-Aires, tome XIII ; et dans le même périodique, nº de juin-octobre, un travail de H. Fehlinger, *Die geographische Verbreitung des Totemismus*, Deutsche Rundschau für Geographie, 1911, XVII, 7. Enfin M. Thurnwald a fait au congrès de Heilbronn une communication sur *La mentalité comme racine du totémisme* où se trouve cette « définition » : « Le totémisme est une théorie sociologique qui est fondée sur une conception particulière des conditions d'existence de l'homme » (page 124). Que nous voilà donc bien renseignés!

A. VAN GENNEP.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Wolf Wilhelm Graf Baudissin. — **Adonis und Esmun.** *Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter.* — 1 vol. in-8 de xx-575 pages et 10 planches. Leipzig, Hinrichs, 1911.

Nous avons plaisir à saluer cet ouvrage comme un des plus remarquables qui ait paru dans ces dernières années touchant les cultes phéniciens et certainement le plus approfondi. La maîtrise bien connue de l'auteur s'y affirme pleinement. Toutes les sources ont été fouillées, toutes les inscriptions dépouillées et nous avons là, habilement groupés et commentés, tous les renseignements laissés par l'antiquité depuis les plus importants jusqu'au moindre nom propre théophore. Cette collection est présentée avec art et le lecteur chemine aisément à travers documents et hypothèses, captivé par le sujet et les thèses sobrement développées. Ces dernières ne sont pas, ainsi qu'il arrive souvent, affirmées comme intangibles, mais généralement suggérées comme probables. L'auteur lui-même n'est pas sans envisager plusieurs solutions et sa pensée dernière n'est pas toujours aisée à saisir. Quand tant de savants sont si prompts dans l'affirmation, on saura gré à M. Baudissin de maintenir une hauteur de vues qui lui permet de dominer son sujet au point d'écrire qu'en ce qui concerne le culte et les représentations religieuses des Cananéens, nous pouvons en parler aujourd'hui avec encore moins de certitude qu'il y a quelques dizaines d'années (p. 3). Ce n'est pas là, de la part de l'auteur, une parole de découragement : son œuvre témoigne que nous affirmons moins parce que nous savons plus.

Après un coup d'œil d'ensemble sur les divinités phéniciennes, la première partie du volume traite d'Adonis, origine, fêtes, mythe, et la deuxième partie, d'Eschmoun. Deux autres parties instituent une

comparaison entre les figures apparentées d'Adonis, d'Eschmoun et de Tammouz, puis entre ce groupe divin et la religion de l'Ancien Testament. D'abondants index et dix planches terminent le volume.

La diversité de notre documentation telle que, sous un même nom, notamment celui d'Adonis, nous ne sommes pas toujours sûrs d'avoir affaire au même dieu, laisse naturellement le champ libre à des appréciations divergentes. Nous en noterons quelques-unes ici.

Le plan de l'ouvrage de M. Baudissin, du moins pour les trois premières parties, lui a été imposé par son opinion sur la distinction à établir, en pays phénicien, entre Adonis et Eschmoun. Sa distinction est plus formelle qu'essentielle puisqu'il reconnaît que les deux représentations sont proches parentes et peuvent même avoir la même origine ; mais il n'en reste pas moins que son étude et ses conclusions sont dominées par la distinction établie. Il remarque qu'Eschmoun pas plus qu'Adonis ne prend figure de grand dieu ; toutefois, le premier est bien un dieu : il est l'objet d'un culte à Sidon et à Carthage ; il porte un nom propre qui le caractérise nettement. Tandis qu'Adonis ne serait pas un véritable dieu, car il ne semble pas avoir été l'objet d'un véritable culte, du moins aux hautes époques, d'un culte spécial ; en tout cas, il ne porte pas un nom caractéristique : *adoni*, « mon maître », reste vague. Ce n'est pas un simple démon, mais il ne joue qu'un rôle subalterne dans le cercle d'une grande divinité; par sa nature, il appartient au fonds des croyances populaires et sa personnalité falote le met au rang de Triptolème chez les Grecs, des Silènes ou des Nymphes.

Ces distinctions nous paraissent forcées et peu sûres. Elles entraînent M. Baudissin à rectifier arbitrairement des données précises. Ainsi lorsque Strabon et Denys le Périégète nous disent que Byblos était consacrée à Adonis, M. Baudissin écarte ce témoignage : ce serait simplement « un commentaire de Strabon » qui n'aurait pas compris que le culte d'Adonis à Byblos n'était « qu'une face du culte de la grande déesse ». Comme toutes les indications rapides, celle de Strabon revêt une forme trop absolue ; mais ne pas en tenir compte, est une rectification qui dépasse la mesure. En appliquant la méthode à certains cultes chrétiens, il ne serait pas difficile de conclure que l'adoration du Christ n'est qu'une face du culte de la Vierge.

Nous ne pouvons guère accepter, non plus, la conclusion touchant le peu d'antiquité des Adonies. Il ne suffit pas de les reléguer parmi les cultes populaires pour leur imposer une origine récente, bien au contraire. Pour prendre un terme de comparaison très proche, Zimmern a dé-

montré qu'en Mésopotamie, Tammouz, après avoir tenu les premiers rôles encore pendant le troisième millénaire, disparaît peu à peu du culte officiel, mais se maintient longtemps dans la faveur populaire. Étant donné l'évolution parallèle de la civilisation en Syrie et en Mésopotamie, les influences réciproques très profondes, n'est-il pas permis de penser que le dieu phénicien qui se cache sous le vocable d'Adonis a occupé la première place dans les cultes phéniciens les plus anciens — mettons, pour fixer les idées, durant le troisième millénaire — à l'époque où ces cultes étaient entièrement dominés par les préoccupations naturistes? Dans la suite, le développement des villes de la côte, leur extraordinaire fortune sur mer, amenèrent un déplacement dans les conceptions religieuses et la première place fut prise, au détriment du dieu agraire, par le maître ou Ba'al de la cité. Cela nous expliquerait le groupement disparate d'Astarté avec deux dieux, groupement qui simule, à une époque assez basse semble-t-il, une triade.

La date récente de la plupart de nos renseignements sur les cultes phéniciens s'explique facilement. Si les écrivains grecs et latins se préoccupent tardivement de ces cultes locaux, c'est que ces derniers avaient pâli devant le panthéon grec intronisé officiellement par la conquête macédonienne ; mais ils gardaient toujours la faveur populaire et, au deuxième siècle de notre ère, ils prirent une revanche éclatante. C'est depuis lors surtout que les auteurs nous en parlent. Leur exégèse peut être sujette à caution ; mais les descriptions qu'ils donnent des rites sont des documents de haute valeur qui valent pour des époques beaucoup plus anciennes. Je crains que la méthode de M. Baudissin, en attachant à un culte la date de l'écrit qui l'atteste, n'aboutisse, sur ce point tout au moins, à une appréciation inexacte. C'est ainsi que le passage bien connu de Damascius d'où l'on doit, à notre avis, inférer l'identité de l'Adonis de Byblos avec le dieu phénicien Eschmoun, lui paraît de peu de valeur parce que de basse époque. Nous ne reviendrons pas sur les raisons qui nous font croire à l'exactitude du renseignement de Damascius qui s'est toujours montré très versé dans les littératures païennes d'Orient[1] ; nous rappellerons seulement qu'un texte récent est venu apporter à notre auteur, précisément sur cette question, une confirmation nouvelle[2].

Le rôle de l'Adonis chypriote ne nous paraît pas avoir été exactement

1) *Journal des savants*, 1907, p. 36-47.
2) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LXIII (1911), p. 331-339.

défini. Considérer le culte d'Adonis à Chypre comme une simple importation phénicienne en se fondant sur la dépendance du culte de l'Aphrodite chypriote à l'égard du culte de l'Astarté phénicienne et aussi sur ce que les Phéniciens auraient couvert l'île de colonies, c'est aller contre des faits certains. M. Baudissin ne tient pas un compte suffisant des découvertes archéologiques à Chypre pour caractériser la civilisation de l'île et sa position au regard de la Phénicie. L'importance de Chypre à une haute époque, son influence sur la Phénicie à partir du xvie siècle avant notre ère, ne peuvent guère être mises en doute. Le culte de l'Aphrodite chypriote n'est pas, comme l'a cru Hérodote et comme quelques-uns l'admettent encore, un culte d'origine phénicienne. Il est attesté dans l'île — par des représentations figurées — dès le troisième millénaire, à une époque où l'élément sémitique ne joue aucun rôle à Chypre. Dans la seconde moitié du deuxième millénaire, c'est Chypre qui importe ses produits en Phénicie — notamment des figurines en terre cuite de la déesse-mère chypriote, — non l'inverse. Quand, à la fin du deuxième millénaire, les Tyriens fondent des colonies dans le sud de l'île, l'identification entre leur Astarté et l'Aphrodite chypriote était tout indiquée, comme celle de leur Melqart avec l'Héraclès chypriote ou de Réschef avec l'Apollon chypriote. Il ne faut pas oublier que les influences, qui se sont alors fait sentir, étaient réciproques. L'identification fut non moins étroite entre certaines figures divines chypriotes et le jeune dieu phénicien qui représentait les forces vives de la végétation. Son nom, ou plutôt une de ses épithètes *Adon*, *Adoni*, fut même adopté à Chypre et supplanta les vocables locaux, Pygmaion, Pygmalion, Aô, Kirris, Gauas. Aucun de ces noms ne paraît d'origine phénicienne ; les tentatives dans ce sens n'ont pas abouti et l'on sait aujourd'hui qu'avant d'adopter le grec ou le phénicien, les Chypriotes usaient d'une langue qui n'était ni sémitique ni indo-européenne, mais vraisemblablement apparentée au crétois du temps de Minos. Quelques-uns de ces vocables pourraient être un legs de l'ancienne langue. Quoi qu'il en soit, de Chypre le nom d'Adonis se transmit aux pays grecs. Il n'est pas indifférent que la première mention s'en trouve dans Sappho, au viie siècle, car des relations particulièrement étroites unissaient alors Chypre aux rivages de la Grèce d'Asie.

Aucun texte phénicien ne mentionne un dieu Adonis ; dans les noms propres théophores, *adon* n'est jamais qu'une épithète. Ni les Phéniciens, ni les Araméens n'usaient de ce vocable pour désigner un dieu particulier. Dire que les gens de Byblos se contentaient de nommer le

jeune dieu sous le vocable *Adon*, *Adoni*, c'est pure hypothèse et cette hypothèse a contre elle le témoignage de tous les Anciens. Origène, par exemple, est très net : Τὸν λεγόμενον παρ' Ἕλλησιν Ἄδωνιν, Θαμμοὺζ φασὶ καλεῖσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ Σύροις. Théodoret, Isaac d'Antioche, etc., sont tous d'accord : le vocable d'Adonis est limité à la langue grecque. La langue araméenne submergeait alors le phénicien, notamment à Antioche où le grec était la langue des lettrés et l'araméen la langue populaire. Ces auteurs se contentent de nous indiquer l'équivalent araméen de l'Adonis grec, mais nous savons par Damascius que l'équivalent phénicien était Eschmoun. Les auteurs grecs et latins connaissent surtout le culte d'Adonis à Byblos ; mais ils savent parfaitement qu'il se pratique ailleurs en Phénicie, notamment à Tyr : « *Quarta* [*Venus*] *Syria Tyroque Cy*[*p*]*roque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est*[1] ». On ne peut donc admettre que Byblos, avec ses Adonies, ait constitué une anomalie en Phénicie[2].

Cette chicane de mots, que nous nous excusons de prolonger, n'est pas sans intérêt. Si nos conclusions sont exactes, elles appellent un tout autre groupement des sources. Au lieu de distinguer l'Adonis de Byblos du dieu Eschmoun, on serait amené à les identifier. Mais, d'autre part, on distinguerait l'Adonis de Byblos de l'Adonis chypriote.

L'analyse des caractères d'Eschmoun est remarquablement conduite. Peut-être eût-il été bon de noter que l'antiquité classique connaît un type d'Asclépios jeune : bien des critiques qui ont été faites à M. Baudissin tombent par là d'elles-mêmes. Mais il devenait dès lors inutile de rechercher une représentation du jeune dieu dans le Dionysos des monnaies phéniciennes d'époque gréco-romaine, car on ne voit pas ce qui peut unir ces représentations.

Il est temps de signaler que cette étude approfondie sur Adonis et sur Eschmoun conduit l'auteur à des vues très neuves touchant les conceptions religieuses des Israélites. Il relève dans l'Ancien Testament

1) Cicéron, *de nat. deorum*, III, 23. Cela répond à M. Baudissin, *op. laud.*, p. 346, note 2 : « Ich weiss nicht, woher Dussaud die Kenntniss hat, dass die lateinischen Autoren für Tyrus von einem Adonis wussten. »

2) Movers a voulu démontrer que Byblos formait, en Phénicie, un monde à part et cette erreur pèse encore sur nos études. En réalité, Byblos, moins active que Tyr et Sidon, se distingue par ses tendances conservatrices. C'est ce que montre, au point de vue du dialecte, la comparaison de la stèle de Byblos avec l'inscription de Zakir ; voir nos *Observations sur la stèle phénicienne de Byblos*, dans *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 149.

trois représentations qui lui paraissent d'origine étrangère : la guérison par Yahwé conçue comme une résurrection ; dans la langue imagée de certains écrits prophétiques une résurrection est liée à la restauration du peuple d'Israël ; enfin, depuis les temps anciens, il est question de Yahwé comme du dieu vivant. M. Baudissin pense que la première de ces représentations marque une influence des légendes babyloniennes sur le dieu sauveur, dont la connaissance est passée des Cananéens aux Hébreux. L'idée de résurrection est également due à une influence cananéenne, elle dérive de la conception du renouveau dans la vie de la nature. De même, la notion du dieu vivant se rattacherait à la conception d'une divinité qui se manifeste dans la nature.

Dans la conclusion, on trouvera une allusion à l'influence du culte d'Adonis sur le développement populaire de la fête de Pâques dans le christianisme et en certaines contrées. L'auteur constate que l'homme-dieu mourant de la doctrine chrétienne est préparé par le concept des religions orientales. Si M. Baudissin a renoncé à développer l'idée, c'est évidemment qu'elle dépassait son sujet et qu'elle obligeait à partir d'un point de vue général, celui du sacrifice du dieu. La théorie en a été établie par Robertson Smith, précisée par Hubert et Mauss. En présence d'un fait aussi répandu, la question d'emprunt à Adonis apparaît comme assez secondaire ; en tout cas, elle est une explication insuffisante.

Pour les cultes gnostiques, M. Baudissin note que le « fils caché de la vie » du système de Bardesane, soumis aux grands dieux qui sont le père de la vie et la mère, paraît se rattacher à Adonis ou à Eschmoun.

Nous n'avons envisagé qu'un petit nombre de points traités, car il est impossible de résumer cette œuvre si nourrie et de noter toutes les questions importantes qu'elle soulève. Répétons en terminant combien elle est solide et combien elle sera utile.

René Dussaud.

Pierre Paris. — **Promenades archéologiques en Espagne.** — Paris, Leroux, 1910.

M. Pierre Paris nous devait ce livre. S'il est en France un archéologue et un artiste, à qui incombait la tâche de nous révéler, en un livre de science et d'art, l'Espagne antique et ses richesses, c'est bien le brillant professeur de l'Université de Bordeaux. Il a été l'initiateur, au nord des Pyrénées, des études hispaniques, dans le domaine

de l'art, de l'archéologie et de l'histoire. Sans doute il serait injuste de ne pas nommer auprès de lui MM. Cartailhac, H. Breuil, Engel ; sans doute aussi de jeunes érudits, comme M. Albertini, marchent sur ses traces. Mais personne ne contestera que M. P. Paris ait annexé au domaine déjà considérable qu'explorent nos archéologues une province nouvelle, aussi vaste qu'originale. Et ceux qui savent l'histoire détaillée de cette annexion ne peuvent qu'admirer l'énergie, la perspicacité, l'adresse et la science déployées dans cette œuvre par M. P. Paris.

Ces *Promenades archéologiques en Espagne* conduisent le lecteur en quelques points heureusement choisis de la péninsule ibérique : dans la *Grotte préhistorique d'Altamira*, qu'ont étudiée MM. Cartailhac et l'abbé Breuil ; au *Cerro de los Santos*, d'où sont sorties de si étranges sculptures ; dans la ville, déjà presque africaine et orientale, d'*Elché*, patrie de cette *Dame*, « merveille de l'Espagne antique », que l'initiative à la fois hardie et prudente de M. P. Paris a su donner à notre Musée du Louvre ; — à *Carmona* l'Andalouse, « la blanche cité qui perche et se niche en ce pittoresque repli des Alcores », et près de laquelle ont été retrouvées de curieuses nécropoles ; — dans la ville, aujourd'hui déchue, d'*Osuna*, dont les environs ont fourni les fameuses tables de bronze, sur lesquelles était gravée la constitution de la colonie romaine d'Urso, mais qui n'est pas moins précieuse à l'archéologue par les sculptures préromaines qu'on y a retrouvées ; — à *Numance*, récemment découverte par M. le professeur Schulten ; — à *Tarragone*, enfin, qui fut, sous l'empire romain, la capitale animée et brillante de toute l'Espagne du nord-est, mais dont les origines remontent à une époque reculée, si l'on en juge par les restes de la muraille cyclopéenne, qui ont longtemps servi de fondations et de base aux enceintes successives de la ville.

De telles promenades ne furent pas toujours faciles, et parmi les lecteurs du livre, plus d'un sans doute sera surpris des peines et des fatigues qu'elles ont coûtées à l'auteur. Mais d'autre part, on sent à chaque page la joie profonde que M. P. Paris a éprouvée en évoquant ses souvenirs : il y a, d'un bout à l'autre du volume, une sincérité, un enthousiasme, un amour du pays d'Espagne, dont il est bien difficile d'éviter la contagion. L'œuvre est d'un poète autant que d'un artiste et d'un savant.

On nous permettra d'insister ici de préférence sur les questions qui se rattachent plus spécialement à l'histoire des religions.

Après avoir décrit la grotte d'Altamira avec ses innombrables figures gravées et peintes, M. P. Paris aborde le problème que se sont posé les

préhistoriens : « Quel est le sens de toute cette décoration des grottes et que prétendaient les graveurs et les peintres en multipliant ainsi les images variées qui nous étonnent? » Peintures et gravures, répond d'abord M. P. Paris, n'ont pas été exécutées pour le simple plaisir des yeux ; il en est qui sont comme dissimulées au fond de couloirs ou dans des anfractuosités presque inaccessibles ; ailleurs, elles sont superposées et enchevêtrées dans le plus complet désordre. Il faut donc trouver une autre explication. M. P. Paris, tout en déclarant qu'il suit avec une extrême prudence les préhistoriens les plus autorisés, semble pourtant se rallier à l'explication religieuse de toutes ces images. « Il ne semble pas douteux, dit-il, que les primitifs des Monts Cantabres, comme ceux de la Vézère, leurs très proches cousins, sinon leurs frères, comme tous les non-civilisés dont on étudie maintenant les mœurs barbares, ont été religieux. Que religion pour eux fût synonyme de superstition, que culte égalât magie, peu importe. Ils ont cru à des puissances occultes qui les environnaient, tantôt pour leur nuire, tantôt pour les protéger. Les grottes, dont ils n'habitèrent que les abords et les entrées, furent dans leurs profondeurs ténébreuses les sanctuaires de ces génies malveillants et propices... » Les images d'animaux seraient des victimes figurées offertes à la divinité de la chasse. Ou peut-être, selon l'hypothèse de M. Salomon Reinach, c'est pour s'assurer, par une sorte de *prise* magique, les proies qu'ils poursuivaient, que les hommes de l'âge du renne représentaient sur les parois de leurs grottes les animaux qu'ils chassaient. Après avoir exposé les diverses conclusions qui peuvent découler du principe ainsi posé, M. P. Paris ajoute : « Une telle exégèse a l'avantage de laisser comprendre comment toutes les peintures et les gravures non seulement ont pu se perdre dans l'ombre épaisse des cavernes, si loin de la présence habituelle des hommes, mais comment elles se sont superposées et brouillées au hasard. » Ce n'est pas le lieu de discuter ici ces explications ni la méthode qui les inspire. Nous avons voulu simplement montrer, avec M. Paris, quels problèmes se rattachent à ces gravures et peintures préhistoriques. Comme M. P. Paris le dit excellemment, « quelque solution que l'on adopte, jusqu'à plus ample informé, de ces problèmes, l'intéressant est qu'ils soient posés. »

C'est encore un bien curieux chapitre de l'histoire religieuse des populations ibériques que permet aujourd'hui d'écrire la découverte des sculptures du *Cerro de los Santos*, images bizarres de prêtresses ou de fidèles, « sur la tête de qui s'échafaudent les diadèmes, les tiares ou

les mitres, dont la poitrine se couvre de colliers et de pectoraux, de béliers parmi les flammes, d'astres symboliques à face humaine. « On ne sait point le nom de la divinité qui fut adorée là, et le sanctuaire, construit en son honneur, n'était rien moins que luxueux. La vraie richesse de ce temple, c'était l'ensemble des statues, statuettes et figurines qui s'y trouvaient accumulées. « Que dire de leur nombre, qu'on ne peut calculer ? Aussi serrée s'en rangeait la foule sainte sur l'étroite esplanade du *Cerro* que celle des vainqueurs olympiques dans le bois sacré de l'Altis. C'était, dans le triste décor de ces collines et de cette plaine sauvage, sous ce ciel de feu, une floraison touffue d'êtres merveilleux, que jetait dans ces solitudes perdues l'effort pieux de rudes ouvriers. »

Aux portes de Carmona, parmi les tombes antiques, M. P. Paris signale un monument religieux qui lui paraît remonter à l'époque préhistorique. « C'est la *Roche aux Sacrifices*. Figurons-nous, assez haut en remontant la colline, une colossale table de pierre, mesurant 12 m. 40 sur 11 m. 70, à laquelle est adossée du côté de la plaine une construction quadrangulaire de 9 mètres de long sur 6 de large. Les parois sont formées de grands blocs cyclopéens à peine épannelés. L'intérieur était comblé d'abord, jusqu'à 1 m. 50, par une terre où dominait la poterie punique... Puis, sous un lit de grosses dalles, jusqu'au sol naturel qui se trouvait à 4 mètres de profondeur, était un lit de terre noire, de cendres, de pierres brûlées, d'ossements d'animaux, d'outils en pierre taillée et en pierre polie, de poteries préhistoriques. Cette couche de débris, passant sous les murs cyclopéens, se montrait ainsi antérieure à cette construction. Quant à la roche, sa surface supérieure est en plate-forme légèrement inclinée vers la plaine ; dans les bords s'encastraient, pour unifier le niveau, des blocs aplanis. On accédait au-dessus de la dalle par une pente douce. Tout ne porte-t-il pas à affirmer que sur la roche étaient immolées des victimes destinées ensuite à des festins religieux ? Le sang coulait suivant l'inclinaison de la table et se perdait dans la terre voisine aux temps les plus reculés, plus tard dans la terre de l'enceinte, au milieu des résidus des sacrifices et des reliefs des repas qu'on y balayait. »

Enfin quelques blocs sculptés, trouvés dans les fouilles que M. P. Paris a exécutées près d'Osuna, sont aussi des documents d'histoire religieuse. Sur ces blocs sont représentées, outre un prêtre, trois prêtresses ou adorantes. L'ensemble forme « le plus antique tableau d'une de ces processions magnifiques, où dans les musiques, en oripeaux somptueux, se plut toujours à parader la dévote Andalousie. »

Ainsi, dans ces *Promenades archéologiques en Espagne*, les antiquités religieuses tiennent une place importante. Par-delà l'époque romaine, par-delà même la période punique, les religions de l'antique Ibérie se révèlent, avec leur caractère propre, dans des œuvres d'un art pittoresque et original. Si même l'on fait abstraction des gravures et peintures de la grotte d'Altamira, dont la valeur religieuse et magique n'est pas démontrée, le *Cerro de los Santos*, la *Roche aux Sacrifices* de Carmona, les *blocs sculptés* d'Osuna sont des documents d'un prix inestimable pour l'historien des religions antiques.

J. TOUTAIN.

HEINRICH KOCH. — **Die Abfassungszeit des Lukanischen Geschichtswerkes**. *Eine historische-kritische und exegetische Untersuchung.* — Leipzig, Deichert, 1911, 1 vol. in-8° de VIII-102 p. Prix : 1,80 mark.

On sait que les retentissantes études de M. Harnack ont, depuis quelques années, ramené l'attention sur le livre des Actes. Un mouvement de réaction s'est dessiné et l'on tend maintenant à assigner à l'œuvre de Luc une date plus ancienne et à lui attribuer une valeur historique plus grande qu'on ne faisait couramment il y a dix ans. On peut se demander si parfois cette réaction, légitime en principe, n'est pas excessive en fait. Cette réflexion est particulièrement justifiée en présence de l'étude dans laquelle M. Koch a essayé de fixer la date de composition des deux livres de Luc. M. Harnack, tout en notant que certains indices pouvaient faire songer au commencement des années 60, reconnaissait que des raisons péremptoires obligeaient à faire descendre la date de composition de l'œuvre de Luc assez longtemps après la prise de Jérusalem, jusque vers 80 environ. M. Koch essaye de montrer que la réserve de M. Harnack est excessive et qu'on peut fixer la date de composition du livre des Actes au printemps de l'an 63, à la fin du séjour de deux ans que fit Paul à Rome. Le troisième évangile aurait été écrit un peu plus tôt, au commencement de ce même séjour.

M. Koch a le mérite d'avoir adopté dans son étude une marche très claire qui permet de suivre aisément sa pensée. Il part de cette idée que la conclusion des Actes suppose la rédaction du livre à la fin du séjour de Paul à Rome. Il s'efforce ensuite de montrer d'abord que cette date est confirmée par le contenu même du livre, puis qu'on ne

peut tirer contre elle aucune objection de la forme particulière que le grand discours eschatologique de Jésus a dans l'évangile de Luc.

Reprenons brièvement l'un après l'autre ces différents points.

Bien des hypothèses ont été mises en avant pour expliquer la manière assez surprenante dont se termine le livre des Actes. On sait qu'après avoir mentionné l'arrivée de Paul à Rome, Luc dit qu'il y demeura deux ans dans une maison qu'il avait louée. On a pensé que Luc avait considéré son œuvre comme terminée au moment où Paul avait prêché l'évangile à Rome, ou bien que son intention était d'ajouter un troisième livre à l'Évangile et aux Actes ou encore qu'il avait dû brusquer sa fin parce qu'il était arrivé au bout de son rouleau de parchemin. On peut faire à ces hypothèses et aux hypothèses semblables qui ont été mises en avant, de multiples et très fortes objections qui sont très bien indiquées par M. K. Mais s'il a été parfois bien inspiré dans la critique des diverses théories qu'il expose au commencement de son livre, il nous paraît avoir été moins heureux dans son essai d'explication. Si Luc, dit-il, interrompt son récit après avoir mentionné la prédication de l'évangile à Rome par Paul prisonnier, c'est que son dessein était de faire l'histoire de la prédication évangélique et que pour lui la propagande chrétienne termine sa première période d'extension au moment où elle prend pied à Rome, la capitale du monde ; si le récit ne donne que peu de renseignements sur l'activité de Paul à Rome c'est que le détail de l'histoire importe peu à Luc et que seules les grandes lignes de la marche en avant du christianisme l'intéressent. Enfin, si le séjour de Paul à Rome est présenté comme un fait passé sans que cependant le récit donne aucune indication sur l'issue du procès de l'apôtre, c'est que son activité a pris fin par son transfert au prétoire où son procès est sur le point d'être jugé au moment où Luc achève son œuvre. Par là serait donnée la date exacte de composition du livre : ce serait deux ans après l'arrivée de Paul à Rome (M. K. dit au printemps 63, en fixant le rappel de Félix à 60).

Cette théorie est certainement ingénieuse, elle soulève cependant, nous semble-t-il, de sérieuses difficultés. Comment l'auteur des Actes qui a si vivement intéressé ses lecteurs au sort de l'apôtre peut-il terminer son récit sans la moindre allusion à son jugement imminent? M. K. dit : Les choses se présentaient sous un jour si favorable que l'acquittement était certain. Luc l'a marqué par la manière dont il a insisté sur la liberté dont Paul a joui à Rome pendant sa captivité. L'explication est insuffisante. La manière même dont le procès avait

trainé peut faire douter des dispositions favorables de l'autorité romaine et, surtout, l'épître aux Philippiens nous montre que Paul était loin d'être absolument optimiste sur l'issue de son procès. Nous croyons donc que la théorie de M. K. ne s'impose absolument pas ; elle laisse en somme subsister tout le mystère de la fin des Actes. Pour notre part nous croyons que, malgré les observations de M. K., la meilleure explication de la fin des Actes, celle qui soulève les objections les moins insurmontables, est celle qui attribue à Luc l'intention d'écrire un τρίτος λόγος. Quand on pense au rôle joué par l'église de Rome, à l'importance des traditions sur le martyre de Paul, on ne peut trouver étrange que Luc ait songé à écrire un livre sur l'apôtre (ou les apôtres) à Rome. Ce troisième livre aurait repris un peu de la matière du second comme le second reprend un peu de la matière du premier puisqu'il commence à la résurrection alors que le premier se terminait à l'ascension.

Le principal argument fourni par M. Koch à l'appui de la date qu'il propose d'assigner à la composition du livre des Actes est donc loin de nous paraître décisif. Ceux qu'il donne ensuite pour l'appuyer et le confirmer ne sont pas plus probants à nos yeux.

Dans la seconde partie de son étude, M. K. recherche quelles indications fournit l'examen du contenu même des Actes pour la détermination de la date de composition du livre. Il examine d'abord la question des rapports entre Josèphe et Luc et conclut qu'il n'y a dépendance ni de Josèphe par rapport à Luc (contre Belser et Zahn) ni de Luc par rapport à Josèphe (contre Krenkel, Clemen, Schmiedel, Wendt, Knopf etc.).

Le tableau de la vie intérieure du christianisme primitif tracé par le livre des Actes paraît à M. K. si précis, si exact, si juste qu'il lui est impossible d'y voir l'œuvre d'un écrivain postérieur. Il est difficile de souscrire ici à l'opinion de M. K. Dans un épisode comme celui du centenier Corneille, nous serions disposé à voir un récit tendancieux destiné à attribuer à Pierre au même titre qu'à Paul l'évangélisation des païens bien plutôt que le souvenir même confus d'un épisode historique. Comment, en effet, concilier l'attitude que Pierre a ici à l'égard des païens avec celle qu'on lui voit prendre un peu plus tard à Antioche d'après le témoignage de l'épître aux Galates ?

L'interprétation que M. K. donne du récit de la Pentecôte nous paraît aussi tout-à-fait contestable. Il n'admet absolument pas que l'auteur du récit ait eu l'idée de ce qu'on appelle le miracle linguistique. Pour sou-

tenir cette opinion il s'appuie sur le passage 2, 12 où les apôtres étant accusés d'être « pleins de vin doux », on peut reconnaître le phénomène de la glossolalie tel qu'il nous est connu par ailleurs. On voit au premier coup d'œil la faiblesse de cette argumentation. De ce qu'au verset 12 on trouve l'idée de sons inarticulés, il ne résulte pas qu'on soit en droit d'introduire cette idée dans les autres parties du récit et en particulier au verset 6 où on lit : « Chacun les entendait parler dans sa propre langue ». C'est violenter les textes que de les interpréter en disant que tous les Juifs, émus par le spectacle auquel ils assistent reconnaissent dans les sons inarticulés qu'ils entendent des louanges et des actions de grâce adressées à Dieu. Pour expliquer ce verset 12 et quelques autres fragments peu étendus qui s'y rattachent on peut seulement admettre comme l'ont fait plusieurs critiques et en dernier lieu M. de Faye, que l'auteur du récit actuel a combiné deux traditions qui présentaient l'histoire de la Pentecôte l'une comme un miracle linguistique, l'autre comme un phénomène de glossolalie. Il est à peine besoin de noter combien ce fait impose une conclusion différente de celle qu'adopte M. K. La combinaison de ces deux traditions ne peut avoir été faite que par un homme très ignorant du phénomène de la glossolalie et par conséquent très éloigné des événements qu'il raconte.

On pourrait de même montrer qu'une comparaison précise des données des Actes et de celles de l'épître aux Galates sur les voyages de l'apôtre Paul à Jérusalem et sur ses relations avec les douze n'est nullement favorable à l'historicité du récit des Actes et par conséquent à l'attribution d'une date ancienne à la rédaction de ce récit. Les exemples comme ceux qui précèdent pourraient être aisément multipliés. Ceux que nous avons donnés suffisent pour montrer combien fragile est l'interprétation qu'il fait de certaines données du livre des Actes et, par conséquent, combien contestable est la conclusion qu'il en tire.

La troisième partie du livre de M. K. appelle des réserves plus sérieuses encore et plus graves que les deux premières. On sait que, dans le discours eschatologique de Jésus, Luc (c. 11) remplace l'annonce de « l'abomination de la désolation », donnée par Marc et Matthieu, par une prophétie du siège et de la prise de Jérusalem. Les critiques, en immense majorité sont d'accord pour voir dans cette correction un souvenir des événements de 70. M. Koch propose de ce fait une interprétation différente. Luc, d'après lui, a supprimé la prophétie de « l'abomination de la désolation » parce qu'elle n'aurait pas été intel-

ligible pour un païen comme Théophile et il l'a remplacée par une prophétie de la ruine de Jérusalem qui remontait elle aussi à Jésus. Cette explication repose sur deux postulats. Le premier est que la prophétie de l'abomination de la désolation aurait été inintelligible à Théophile assez bien renseigné cependant sur la religion de l'Ancien-Testament si l'on en juge par toutes les allusions qu'y fait le troisième évangile. Le second postulat est que la prophétie de la ruine de Jérusalem peut être antérieure à 70. Pour qui n'accepte pas ces deux postulats — et pour notre part il nous paraît impossible de souscrire à l'un comme à l'autre, — l'argumentation de M. K. est entièrement ruinée.

MAURICE GOGUEL.

W. SCHLATTER. — **En quels termes Josèphe a-t-il parlé de Dieu?** (*Wie sprach Josephus von Gott?*). — Gütersloh, chez Bertelsmann, 1910.

Cette brochure de 82 pages appartient aux *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*; elle constitue la première livraison de la quatorzième année.

M. S. fait ressortir l'intérêt qu'il y a à savoir comment Josèphe s'exprime sur Dieu, en raison du caractère personnel de l'historien, de sa qualité de Jérusalémite, de prêtre et de pharisien, de quasi-contemporain du Nouveau Testament et des apôtres, enfin de sa situation intermédiaire entre l'hellénisme et l'école d'Akiba. Son attitude d'apologiste et de conciliateur lui nuit parfois; cependant il nous révèle, non seulement une modalité individuelle de la piété d'alors, mais encore l'état d'esprit d'une portion importante de la communauté juive. La méthode de M. S. a une base statistique; son travail consiste, par une analyse philologique des écrits de Josèphe, à déterminer l'usage courant de l'auteur, les mots qu'il emploie pour désigner chacun des aspects ou des attributs de la divinité; il signale les expressions les plus constantes et, inversement, celles qui ont un caractère exceptionnel; il indique, autant que possible, pour les termes grecs, les équivalents hébreux, tels qu'ils ressortent de l'usage constant du judaïsme et de la chrétienté au temps de Josèphe. Par essence, un travail de ce genre ne peut se résumer; on se bornera à donner des exemples empruntés aux différents chapitres de l'ouvrage.

1. *Dieu considéré comme seigneur.* Dans la prière, δέσποτα correspond à *ribbôni, ribbonenou*; on trouve aussi δέσποτα κύριε, δέσποτα accompagné de compléments, pour traduire *mâre holma, ribbôn kol haolamim*, etc. Dans le récit, Josèphe emploie δεσπότης : et, sauf une fois, κύριος ne se présente que dans une citation expresse, Arch. XIII, 68, tiré de Esaïe, XIX, 19. Le tétragramme est désigné par ἡ προσηγορία, τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ. Une seule fois, ὁ ὤν désigne Jahvé. Βασιλεῦ τῶν ὅλων correspond à *malkenou, melek ammelakim*. L'expression *ma'kout chamaiim* a pour parallèle le mot θεοκρατία que, comme on sait, Josèphe a le premier employé pour désigner la constitution de l'état sacerdotal juif. Parmi les mots employés pour désigner le service de Dieu, θεραπεύειν représente le service du culte en général, et n'a que ce sens religieux; λειτουργεῖν est réservé au service sacerdotal, διακονεῖσθαι, au service sacerdotal dans le temple. Ὑπηρέτης s'applique aux serviteurs inférieurs du temple, mais prend aussi un sens plus général : ainsi, il s'applique à Abraham obéissant aux ordres de Dieu.

2. *Le père.* Πατήρ correspond à *abba*. L'idée essentielle de Dieu unit en lui la notion de la paternité à celle de l'origine; Dieu est ὁ κτίστης; mais Josèphe réserve le mot γεννᾶν pour désigner l'origine divine de la loi, qui se trouve mise ainsi à l'égard de Dieu dans une relation toute spéciale, inapplicable à toute autre réalité : on voit par là à quel point Josèphe conserve ce trait essentiel des convictions pharisiennes.

3. *L'unicité de Dieu.* L'unité numérique et qualitative de Dieu est un point important des conceptions de Josèphe. Dieu est εἷς et μόνος; et l'unicité de la communauté juive se déduit de celle de Dieu : idée importante, qui est aussi, dans la théologie paulinienne, à la base de l'universalisme, fondé sur l'unicité de Dieu. Mais à cette notion se joignent des caractères d'origine hellénistique; les idées de παντελής, de μακάριος, ne sont pas sémitiques; leur admission marque le passage de la théologie à la théorie de la béatitude. De même, la question de l'origine de Dieu, à laquelle Josèphe répond en considérant Dieu comme *ens a se* et *causa sui*, n'est pas palestinienne; on dit bien que les choses célestes sont l'œuvre de Dieu, mais il ne vient pas à l'idée de dire que Dieu est son propre ouvrage, soit par inaptitude métaphysique, soit parce que la règle prescrit de ne pas remonter plus loin que l'origine du monde. Dieu s'oppose aux dieux païens en tant que ὁ μέγιστος θεός. Quant à l'expression de θεὸς ὕψιστος, qui servait avant l'époque romaine à désigner le Dieu d'Israël dans ses rapports avec les non-Juifs, Josèphe ne

l'emploie plus; elle a disparu de son temps, elle est à peine employée dans les sources du N. T.

4. La nature de Dieu. Josèphe emploie les termes de οὐσία et de φύσις. Dieu possède la μεγαλειότητα = *guédoulato* et la δόξαν = *Kâbôd*. Josèphe parle de la μορφή et ἰδέα de Dieu, mais il évite de parler de lui en comparant ses organes à ceux du corps humain. C'est là un fait important : dans l'école palestinienne l'habitude s'établit de considérer le « Verbe » comme le seul agent de l'activité divine; les formules bibliques plus imagées n'y subsistent que par tradition. Ce n'est pas que Josèphe repousse les anthropomorphismes, mais il n'emploie que des analogies spirituelles. Dieu voit, entend, sait; il possède διάνοιαν, σοφίαν, βούλησιν; il ne se révèle à nous qu'indirectement : δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμος, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν εστίν, ἄγνωστος.

5. L'esprit de Dieu et les esprits. Πνεῦμα indique la présence de Dieu; Moïse écrit sous sa dictée : c'est la doctrine pharisienne. Dans le récit de la création, Josèphe introduit quelques modifications au récit de la Genèse; elles ne sont pas le fait de Josèphe, elles sont de source hellénistique; et, il n'est pas sans intérêt, pour fixer les rapports des Pharisiens avec les hellénisants, de remarquer que Josèphe les adopte sans aucun scrupule. Les kéroubim sont des ζῷα πετεινά, des êtres vivants, mais aussi des ornements du trône de Dieu. Quant aux anges et à leurs apparitions, Josèphe hésite entre des traditions différentes; il parle peu du ciel au sens religieux, nullement au sens astrologique, beaucoup au sens scientifique; l'astronomie mathématique lui apparaît comme une acquisition considérable, que l'on doit aux prophètes; cependant le ciel prend une valeur eschatologique, comme un refuge pour les âmes en attendant la résurrection; mais l'emplacement, proche toutefois de celui de la gehenne, en est mal déterminé. Par δαιμόνιον et les mots de cette famille, Josèphe entend une puissance de l'au-delà, dont l'action demeure indéterminée; s'il parle des δαίμονες des morts, comme d'esprits ayant la vengeance pour objet, c'est à propos des Asmonéens et d'Hérode, il a pris l'expression à l'auteur dont il s'inspire; il n'y a pas de passage correspondant dans les doctrines de la synagogue; Josèphe adopte là une théorie rejetée comme païenne par les autorités juives.

6. Le créateur. Dieu est δημιουργός, et n'a pas d'auxiliaire; en tant qu'immortelle, l'âme est μοῖρα θεοῦ : c'est une idée que l'on retrouve dans les écoles palestinienne et babylonienne, et qui existe déjà chez Hillel.

7. Le gouvernement de Dieu. Dieu conduit l'univers par sa πρόνοια,

προμήθεια : ne pas croire cela, c'est être impie, épicurien, comme dit Josèphe : car les Epicuriens nient le gouvernement divin de l'univers, et sont, à ce titre, mis à part parmi les philosophes grecs — fait qui explique la quasi-disparition de leurs œuvres. Dieu est en commerce avec l'homme, il se révèle par des miracles. Mais Josèphe a l'idée du cours de la nature, et de l'εἱμαρμένη, qu'il oppose dans une certaine mesure à Dieu, et qu'il concilie avec la liberté humaine suivant la doctrine pharisienne : « Tout est entre les mains du ciel, sauf la crainte du ciel ». Il cherche à concilier les conditions physiques et métaphysiques de l'existence humaine avec les nécessités morales.

8. Le juge. Dieu est μάρτυς καὶ δικαστής, κριτής : c'est un élément important de la notion de Dieu chez Josèphe, qui, en outre, insiste, avec le pharisaïsme, sur la nécessité de faire chaque jour quelque chose d'agréable, ἡδύ, à Dieu : et cependant, bien que l'idée de mérite soit importante ici, celles de récompense n'apparaît qu'une fois chez Josèphe.

9. La colère divine. Josèphe a beaucoup de mots pour exprimer cette idée : ὀργή, μῆνις, χόλος, etc. Cependant, hors l'expression φόβος τοῦ θεοῦ, employée une fois, c'est δεδιέναι seul qui désigne la crainte de Dieu. Josèphe repousse l'emploi du mot δεισιδαιμονία pour représenter la piété juive normale, mais il s'en sert pour marquer les excès de cette piété ; de même que le N. T., il nous montre que la crainte de Dieu n'est pas le fond du sentiment religieux juif, en qui il y a quelque chose de joyeux.

10. La grâce divine. C'est une notion très importante : μία πᾶσιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν κτήσεως αἰτία, ὁ θεὸς εὐμενής. Plusieurs mots marquent les bonnes dispositions de Dieu à l'égard des hommes. Θεοφιλής est très employé, ainsi que φίλος θεῷ : or, c'est une idée qui ne se rencontre pas dans le N. T. ; la chrétienté ne connaît pas l'ami de Dieu, mais le fils de Dieu ; c'est le contraire pour Josèphe, qui de plus a plusieurs mots pour désigner le pardon (συγγνῶναι), la grâce divine subvenant au péché (διαλλάττεσθαι), mais qui ignore le mot σωτήρ.

11. Le Dieu d'Israël. Dieu est τῶν Ἑβραίων θεός, ὁ πάτριος θεός. Josèphe marque fortement qu'Israël a bien pour Dieu le Dieu qui gouverne l'univers, en désignant la relation de Dieu à Israël de la même manière que celle de Dieu à l'univers ; et il distingue profondément l'Israélite des païens, en ce que celui-là obéit à la loi donnée par Dieu, fondement de la communauté. La volonté de Dieu est ainsi manifestée essentiellement par la loi, et, par suite, par le culte : aussi Josèphe se sépare-t-il des zélotes, qui luttent pour la liberté de la communauté, en

ce qu'il se satisfait d'abord de la liberté du culte, et qu'ensuite il regrette bien plus l'incendie du temple que la perte de l'indépendance. Εὐχή désigne la prière ; quant aux expressions προσευχή et παρακαλεῖν τὸν θεόν, le sens n'en est pas clair. Εὐσέβεια, c'est l'observance du culte ; c'est l'objet du désir le plus vif, trait qui, selon Josèphe et le point de vue pharisien, caractérise le judaïsme.

M. S. termine son ouvrage par quelques remarques dont voici le résumé : Josèphe croit à la validité immuable de la loi divine ; la fin de l'histoire décrite dans les livres canoniques et la cessation du culte dans le temple ne transforment pas profondément l'état du peuple : puisque la loi se perpétue, la communauté, fondée sur la loi, se perpétue et conserve son unité ; il n'y a plus de prophéties, mais il y a encore des manifestations divines. Et cependant, la statistique philologique montre qu'à l'endroit où se termine le canon, la pensée de Josèphe se modifie : il affirme bien toujours que les évènements présents ont été, comme les anciens, déterminés par la Providence, mais ces affirmations deviennent rares. Et, symptôme de l'état d'esprit de Josèphe et du pharisaïsme, l'historien, pensant avant tout au gouvernement divin, termine son récit de la ruine du temple par l'idée d'un triomphe remporté sur l'ennemi du judaïsme : persuadé qu'il est qu'une fin lamentable attend l'impie. C'est en tenant compte de pareilles manières de penser que l'on peut comprendre la décadence ultérieure de l'histoire religieuse de la communauté juive.

Jean L. Schlegel.

E. Vacandard. — **Études de critique et d'histoire religieuse.** 1 vol. in-12 de 479 p. — Paris, Lecoffre, 1912.

M. l'abbé Vacandard, aumônier du lycée de Rouen, a réuni en volume une série d'études publiées, du moins en partie, dans la *Revue du Clergé français*. Ce volume est intéressant et... courageux par le temps qui court. Il nous arrive revêtu de deux *imprimatur* ; mais *l'Histoire ancienne de l'Église* de Mgr. Duchesne en avait encore davantage et venant de plus haut. — Des quatre mémoires ici reproduits, le principal se rapporte aux « Origines du culte des Saints ». L'auteur y conteste la thèse que saints et martyrs continuent simplement les dieux et les héros de l'antiquité classique ; ce qui l'amène à reviser les

conclusions hagiographiques de MM. Saintyves, Lucius, Marignan, Gandy, Rendel Harris, Conybeare, etc. Néanmoins, tout en affirmant dans la plupart des cas l'existence réelle des personnages, il fait largement la part du feu, surtout en ce qui concerne le développement et les divers facteurs du culte des saints. Suivant ses propres conclusions, les martyrs seuls furent, au début, l'objet d'hommages commémoratifs, réduits d'ailleurs, à des témoignages de gratitude, et de glorification ; c'est graduellement qu'on se mit à invoquer leur intercession et à investir leurs reliques de propriétés merveilleuses, en particulier de vertus curatives. Il fait descendre jusqu'à la fin du quatrième siècle les commencements du culte rendu aux saints non martyrs, « où le peuple cherchait surtout des miracles » ainsi que celui de la Vierge, mère du Sauveur. La « légende de l'Assomption » ne date que du ve siècle. Quant aux 75 Gestes des Martyrs, renfermés dans le *Liber Martyrum* des environs de l'an 600, « ils appartiennent tout simplement au domaine de la légende ». De même « la liste des saints finit par se trouver à son tour quelque peu viciée » (p. 122). On y fit figurer jusqu'à certains parents des papes que ceux-ci y avaient inscrits par piété filiale (p. 133 et ss.). D'autre part les chrétiens avaient emprunté aux païens, l'usage des cierges et de l'encens, le baiser aux reliques, les agapes servies sur le tombeau, la suspension d'ex-votos dans les sanctuaires : « On ne pouvait nier qu'il n'y eût là comme une « réminiscence du culte des idoles » (p. 151). Quand saint Augustin déclare mensonger le reproche fait aux chrétiens d'élever des temples aux martyrs comme à des dieux, « sans avoir peut-être tout à fait tort, il n'avait pas non plus entièrement raison » (p. 153) et : « A coup sûr quiconque pénétrait dans une basilique consacrée à saint Ménas, aux saints Cosme et Damien, aux saints Cyr et Jean, aurait pu se croire transporté dans un temple d'Asclépios ».

L'auteur croit, cependant, pouvoir traiter comme une illusion l'idée que les dieux et les héros se sont survécu dans le calendrier de l'Église : « Il n'y a pas de preuve, affirme-t-il, qu'aucun d'eux ait jamais été honoré sous le nom d'un martyr ou sous son propre nom même défiguré ». Il est très possible que, sur ce terrain, la critique contemporaine ait quelque peu abusé de l'homonymie. Maints bienheureux se présentent à nous sous le nom d'un dieu ou d'un héros païen simplement parce qu'ils portaient ce nom de leur vivant, avant et même après leur conversion. Mais l'auteur prend soin de nous montrer lui-même ce que sa négation a de trop tranchant et de trop absolu. Ainsi il laisse entendre, à la suite du P. Delehaye, que dans tel village des Basses-Alpes

sainte Victoire a pu remplacer comme patronne la déesse Victoire et que, derrière le saint Sylvain auquel est assigné comme compagnon saint Sylvestre sur le territoire de Bourges, on peut très bien soupçonner le Sanctus Silvanus qui était adoré sous le vocable de Silvestris chez les païens de la Gaule (p. 168). Bien plus, il va jusqu'à reconnaître que les chrétiens ont placé sur les autels le fondateur du bouddhisme : « Certes, écrit-il (p. 162), ils se sont grossièrement trompés en rangeant parmi les saints un Barlaam et un Josaphat qui n'avaient de chrétien ou même de réel que les traits fantaisistes d'un roman pieux où l'on reconnaît la légende de Bouddha » — A côté de ces emprunts inconscients, il admet, même comme plus fréquents, des emprunts conscients et voulus : « A la vérité, il y eut des exemples authentiques de substitution de saints aux dieux du paganisme » (p. 170). — Tout se réduit donc à une question de plus ou de moins.

On le constate mieux encore, quand on aborde les passages jusqu'ici inédits du mémoire consacré au culte des images. Il en retrace très fidèlement le développement graduel depuis l'époque où les premiers chrétiens, continuant la tradition de l'Ancien Testament, proscrivaient la représentation de la figure humaine jusqu'aux temps, où, malgré les protestations des Pères, ils firent reparaître les pratiques auxquelles le paganisme avait habitué les populations dans le traitement accordé aux images des dieux et des héros : « Les foules, converties en masse, se félicitaient de pouvoir adresser aux saints un culte à peu près semblable à celui qu'elles avaient coutume de rendre aux dieux topiques » (p. 211). — En d'autres termes, pas de solution de continuité.

Même correspondance dans les lieux de culte et la date des solennités. A-t-on assez anathématisé les érudits qui ont commencé à expliquer la date assignée à la fête de Noël par le désir de christianiser la célébration de la renaissance de Mithra ou du Soleil ! Voici encore un écrivain ecclésiastique qui se range à leurs vues en admettant à son tour que le choix du 25 décembre a été inspiré par le rapprochement entre le Christ et le Soleil. Sans doute, il fait ressortir que le terrain était préparé par les métaphores du langage apostolique. Mais il ne s'en rallie pas moins, dans son premier mémoire, à cette conclusion, déjà adoptée par Mgr. Duchesne, que l'Église choisit le 25 décembre pour faire concurrence au mithriacisme : « Sans affirmer que l'idée de supplanter Mithra par le Christ dans l'esprit du peuple ait déterminé à elle seule le choix que l'autorité ecclésiastique fit de ce jour, il est très vraisemblable qu'elle y a contribué ».

Le Mémoire qui clôt le recueil (*La Question du meurtre rituel chez les Juifs*) est à la fois un hommage à la vérité historique et une bonne action, quand l'auteur démontre l'inanité et l'absurdité de cette imputation qu'on voit sans cesse renaître de ses cendres dans des buts odieux. Après avoir rappelé que les premiers chrétiens, eurent également à se défendre contre une accusation semblable, il examine rapidement les prétendues preuves historiques qui ont été mises en avant à divers moments, les unes récusables en droit et en fait, parce qu'elles consistent en aveux arrachés par la torture, les autres réduites à néant par les débats mêmes des procès intentés sur les moindres soupçons, et il conclut à juste titre que c'est là « un héritage des siècles sans critique que les générations se sont transmis aveuglément à la faveur des haines de races ». Pour être complet il nous semble qu'on doit y ajouter ces deux facteurs : l'intolérance religieuse et l'intérêt politique.

GOBLET D'ALVIELLA.

E.-Ch. BABUT. — **Priscillien et le Priscillianisme.** — Paris, H. Champion, 1909. Un vol. 8° de XII-316 pages.

Nous arrivons bien tard pour parler du bel ouvrage de M. Babut. Aussi ne donnons-nous ce qui suit que comme une note en marge de cette solide étude. Ses conclusions sont encore discutées, elles le seront longtemps, bien que le travail critique, l'appareil documentaire du livre ait été unanimement loué. C'est que la thèse que soutient M. Babut tend au redressement d'une injustice théologique et qu'elle a contre elle l'autorité de S. Jérôme, de S. Augustin, d'autres docteurs de tout repos. Priscillien, nous dit l'éminent professeur de Montpellier, n'est à aucun degré un hérétique, et son exécution à Trèves en 385 a été un crime judiciaire entraîné par la perfidie de ses accusateurs et la naïveté de ses juges. Initiateur en pays latin d'une rigoureuse doctrine ascétique, il a excité la haine d'un clergé relâché; cette haine s'est compliquée d'intrigues personnelles, de rivalités politiques. Un « inquisiteur faussaire », Ithace d'Ossonova, a dressé contre lui une liste de griefs d'hérésie grossièrement copiés pour la plupart dans le *Contra haereses* d'Irénée, et, si peu estimé que fût l'accusateur, sa machination réussit à perdre Priscillien, à imposer la croyance en son hétérodoxie à de longues générations de théologiens ou d'historiens de l'Église. Déjà la découverte des onze traités de Priscillien par Schepss (Vienne, 1889) avait

permis d'élever quelques doutes sur sa culpabilité doctrinale : la frappante analyse des sources de l'*Apologie* d'Ithace, qui constitue une des parties les plus nouvelles du livre de M. Babut, permet de sérieuses présomptions d'innocence en faveur de l'ascète espagnol.

Peut-être ne faudrait-il pourtant pas dépasser, dans la voie de la réparation, M. Babut lui-même. Lavé des accusations mensongères d'Ithace, Priscillien reste le représentant d'un parti de protestation rigoriste, d'une petite église de saints, d'une secte, et cette secte avait, en discipline sinon en dogmatique, des *specialia* qui pouvaient éveiller et éveillèrent les susceptibilités de la hiérarchie. Elle « reprend les choses à l'Evangile » (Babut, p. 59) comme la plupart des schismes rigoristes, novatiens ou lucifériens, et comme eux — de plus près qu'eux — s'apparente par là au montanisme dont le ferment anonyme n'a jamais cessé de vivre et d'agir dans les masses chrétiennes, surtout au lendemain de persécutions. Avec toute la prudence nécessaire, M. Babut risque cette hypothèse d'origine : « Sans doute [Priscillien] ne doit rien aux montanistes, et il n'est même pas probable qu'il ait lu Tertullien... on n'a signalé et je n'ai pu découvrir dans les onze traités aucun souvenir précis de Tertullien. Le mode d'argumentation du *Liber de Fide et de Apocryphis* fait bien songer à la manière de Tertullien ; mais cette analogie est trop vague et trop lointaine pour rien prouver. Il est sûr que Priscillien tenait les montanistes ou cataphryges pour des hérétiques..., mais si l'on voulait chercher des précédents au mouvement religieux qui porte son nom, c'est au montanisme qu'il faudrait songer... La ferveur piétiste, les préoccupations des derniers temps, la haine de la chair et du monde, la recherche exclusive de la vie sainte et spirituelle, l'ambition de réformer l'Église par l'ascétisme, l'esprit néo-apostolique, la croyance à la continuité de la révélation », autant de points de ressemblance, au dire de M. Babut, entre les deux doctrines (p. 134).

Ce rapprochement, fait en fin de chapitre, n'a pas qu'une importance accessoire dans l'ensemble des résultats que nous offre ce livre de science abondante. Volontiers proposerions-nous d'appuyer d'un terme de plus la similitude entre montanisme et priscillianisme. Un concile se réunit à Saragosse en octobre 380 pour juger la confrérie d'ascètes de Bétique et de Lusitanie dont faisait partie Priscillien. Hydace et Ithace qui siégeaient dans cette assemblée ne parvinrent pas, malgré toute la vigueur de leur attaque, à faire excommunier les abstinents. Mais l'on interdit sous peine d'anathème, les usages singuliers qu'avaient adoptés les divers

groupes de sectaires rigoristes, certains détails liturgiques, le jeûne du dimanche et — ceci est le plus important à notre avis — *l'institution de docteurs chargés d'interpréter les livres saints.* Si l'on y joint le fait que l'on interdit en même temps aux femmes de participer aux séances de *lecture* des hommes, et de tenir entre femmes des séances analogues — on a un élément singulièrement précieux de recherche génétique. Référons-nous à l'évolution des charismes primitifs dans l'Église latine : à cette époque elle traverse une phase critique, le prophète et le didascale sont confondus aux yeux de la grande Église dans une même suspicion, le didascale étant *l'explanator*, l'exégète qui met le dogme en péril en faisant rendre à l'écriture des sens hasardeux, prophétique, allégorique ou mystique. Les commentateurs des Épîtres pauliniennes ont dès ce temps dénaturé les charismes primitifs pour le plus grand repos de la discipline et de la doctrine : le prophète, le didascale orthodoxes enseignent la *doctrine*, car « divinatio præteritis temporibus magis viguit, doctrina præsentibus (Eucher, *Lib. Instruct. P. L.* L. c. 805).

Que les craintes des membres du concile de Saragosse aient porté sur ce point, cela est déjà significatif, cela déjà suffirait à nous faire attribuer au priscillianisme une individualité sectaire très différente de celle des Novatiens chez qui les possesseurs de charisme, prophète ou *explanator*, ont sensiblement moins d'importance et qui n'ont de commun avec le montanisme que leur protestation rigoriste contre l'Église de leur temps et certaines préoccupations eschatologiques.

La place tenue dans le montanisme — et dans le montanisme seul parmi les sectes primitives — par les prophétesses ne suffit-elle pas à expliquer l'interdiction des conventicules où des femmes « expliquaient » selon une exégèse prophétique le texte sacré ? On redoutait des Priscillas ou des Maximillas. Le gnosticisme n'avait guère fait de recrues féminines ou tout au moins aucune femme n'y avait tenu un rôle original.

Peut-être le priscillianisme est-il un montanisme évolué, affiné, de quelques stades au-dessus de celui d'un Montan, et même d'un Tertullien. La localisation du royaume des saints, Jérusalem à Pépuza, le souvenir du prophète phrygien et de son étroite communauté, même les ravissements et la glossolalie, un peu matériels et archaïques, ont pu disparaître en ne laissant subsister que l'essence même du montanisme : son ascétisme de groupe, les possesseurs de charisme constituant le seul « clergé » (le laïque Priscillien est élu évêque), la pro-

phétie continue « Dieu n'a fermé la bouche à personne il n'a point retiré son esprit, il n'a point assigné de terme à la prophétie » (Babut, p. 129). Seulement cette « nouvelle prophétie » s'exerce — parce que les charismes sont moins différenciés qu'aux premiers temps — par l'intermédiaire de l'*explanator* aussi bien que par celui du porphète. — Le don d'« intelligence » est une sorte de compromis : il est moins antihiérarchique que le don de prophétie. Au XIIIe siècle S. Thomas ayant à déterminer l'orthodoxie de Joachim de Flore lui reconnaîtra finement le « spiritus intelligentiæ » pour éviter toute équivoque fâcheuse.

P. A.

CH. JORET. — **La religion du jeune Goethe (1755-1775).** (Extrait de la *Revue germanique* de janvier-février 1912), 1 broch. de 154 pp. in-8°.

Quoique ce ne soit qu'une petite brochure, extraite d'une revue, le travail de M. Ch. Joret sur les idées, les sentiments et la conduite religieuse de Goethe durant sa jeunesse mérite d'être signalé et étudié, parce qu'il appelle une continuation nécessaire. Je ne crois pas en effet que présentement, en France, nous puissions, sur ce sujet intéressant pour l'histoire générale des idées, consulter autre chose que le livre déjà ancien de Caro, la *Philosophie de Goethe*, un bon chapitre de l'*Histoire des idées religieuses en Allemagne* de F. Lichtenberger t. I, 2e édit., p. 208-243) et l'ouvrage récent de H. Loiseau (1911) où l'*Evolution morale de Goethe* est très attentivement étudiée. On sera donc obligé à M. Ch. Joret d'avoir publié un travail, autrefois composé par lui, *La religion du jeune Goethe*, d'autant plus que, comme peuvent s'y attendre tous ceux qui connaissent l'activité de M. Joret, toujours si admirablement consciencieuse, il ne reproduit point telle quelle cette étude ancienne : il en a « refondu toute la première partie et refait la dernière. » Je me permets de souhaiter que « dans le fond de ses tiroirs », M. Joret trouve la suite de cette étude ; car on a profit à suivre, dans son exposé très net, le va et vient et les tâtonnements de la vie intérieure de Goethe adolescent.

Au début la course générale et le trajet total de la pensée de Goethe sont retracés en quelques mots :

« Né et élevé dans la religion luthérienne, Goethe y est de fait resté

attaché jusqu'au jour où il abandonna les enseignements de l'Évangile pour les préceptes de l'Éthique; mais, avant cette rupture, les influences diverses qu'il subit avaient plus d'une fois altéré sa foi première. De croyant qu'il était, on le voit d'abord incliner vers l'indifférence, sinon vers le scepticisme, puis ramené aux pratiques de ses jeunes années, frayer avec les Piétistes et les Frères Moraves; ensuite, devenu théiste chrétien, il s'exerce à la critique religieuse, aborde les questions les plus ardues du dogme et se fait l'apôtre d'une tolérance universelle, pour retomber enfin dans le doute et aller jusqu'à la révolte, préparant ainsi, puis affirmant son adhésion formelle au Spinozisme. »

De 1755 à 1765, voici les faits principaux que relève M. Joret : l'influence possible, et contraire à l'influence sceptique du père de Goethe, de son grand-père et de sa grand'mère Textor, celle-ci, belle-sœur de Jean-Michel de Loen, pieux philosophe chrétien, qui publia en 1740 et en 1773 deux ouvrages d'apologétique : *die einzige wahre Religion.. zertheilet in allerhand Sekten vereiniget in Christo* et le *Suffragium pro gloria Christi contra Semlerum*; — l'émotion que causa à Goethe enfant, comme à toute l'Europe occidentale, le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, cette confirmation dramatique de l'anti-optimisme des philosophes de l'École de Bayle; — la première communion, faite par Goethe, selon M. Joret (p. 4-5) avec plus de sérieux qu'il ne l'a dit dans *Aus meinen Leben*; — l'intérêt qu'il prit aux prédications du pasteur Plitt et à l'étude du texte de la Bible où il puise l'inspiration d'un certain nombre d'*Odes* et *Cantiques*; il compose alors aussi ses *Pensées poétiques sur la descente de Jésus-Christ aux enfers* (1765). — Dans cette première période, les impressions religieuses dominèrent en somme et les habitudes chrétiennes subsistèrent.

En 1765, à Leipzig, il change. « Klopstock fait place dans son admiration à Wieland », et la poésie sacrée à l'anacréontisme. Cependant les entretiens de son ami Langer l'entretiennent, durant la convalescence d'une grande maladie, dans le sentiment religieux. Revenu à Francfort en 1768, c'est là et c'est alors que Mlle de Klettenberg, la « belle âme » piétiste qu'il devait raconter plus tard, agit sur lui, essaie sur lui une de ces « conversions », par le fond de l'âme sensible, que les Piétistes réussissaient souvent à opérer. Mais la tendre vénération de Gœthe pour elle ne l'empêche pas de discuter. Plus peut être qu'il n'est touché par le Jésus qu'elle lui prêche, il est séduit par l'étrangeté des recherches d'alchimie et de cabale auxquelles se livrait sa mystique amie. En tout cas, comme il l'écrit alors (13 avril 1770), il est « en termes un peu

meilleurs avec Notre seigneur Dieu et son cher Fils ». A Strasbourg, un milieu patriarcal le conserve dans cette demi-piété (Joret, p. 13-14; cf. Lichtenberger, p. 214). Alors ce sont « les Frères moraves qui l'attirent d'une façon particulière, et il déclare, remarque M. Lichtenberger, qu'il n'a tenu qu'à leurs chefs de le gagner tout à fait. En tout cas, ce n'est pas dans le sens du luthéranisme orthodoxe qu'il va. Il s'en éloigne de plus en plus. La lecture de l'ouvrage si curieux de Gottfried Arnold, *Unpartheische Kirchen und Ketzerhistorie*, l'aiguille vers une sympathie de plus en plus grande vers les dissidents du dogme officiel, vers les adversaires de la hiérarchie établie, représentants authentiques, suivant Arnold, quoique souvent méconnus et persécutés, de la pure et vraie tradition chrétienne.

Mais ce fut surtout la haute pensée, sentimentale et savante à la fois, de Herder qui le pénétra alors. Par lui, avec Homère, Ossian, et Shakespeare, il découvre Rousseau, la littérature populaire, l'architecture gothique; — par lui, comme l'observe M. Lichtenberger, il se passionne pour Hamann, « le mage du Nord, » — par lui, il entre en relations avec Merck et sa revue romantique, — par lui, peut-être il comprend l'intérêt des vues de Lavater; — mais ce sont surtout les idées religieuses propres à Herder (dont M. Joret, qui connait si bien ce sujet, donne un résumé solide p. 21), qui entrent alors dans la réceptive intelligence de Gœthe. C'est par Herder qu'il se trouve ramené à l'exégèse qui l'avait tenté tout jeune; il rêve de nouveau de s'y consacrer, et il a l'idée (p. 22), de prendre pour matière de sa thèse de docteur en droit « la question de savoir quels étaient au juste les commandements inscrits sur la Table de la Loi ».

Le christianisme élargi, érudit, hardi, où Herder l'achemine, se fait même parfois militant. Son premier article aux *Frankfürter Anzeiger* de Merck (avril 1772) est pour combattre le rigorisme étroit de Haller, et avec quelle vivacité d'indignation révoltée! M. Joret a grandement raison d'insister aussi sur un autre article non moins curieux, non moins important de la même année, où Goethe critique vertement l'histoire (écrite par le pasteur Munter, de Copenhague) de la conversion du comte de Struensee. « Trois espèces d'hommes, écrivait-il « liront avec plaisir cette histoire : le curieux, ... le bigot satisfait dès que quelqu'un semble avoir fait amende honorable avant sa mort, et l'homme simple et digne qui se réjouit quand un de ses frères, mourant, croit avoir trouvé le calme et la consolation au bord du tombeau, sans se demander par quelle voie il en est arrivé à ce résultat, ni si lui-même au-

rait eu recours aux mêmes moyens. Quant aux théologiens qui pensent et aux philosophes, — ajoutait-il dédaigneusement — ils prendront peu d'intérêt à ces histoires ». L'idée d'une religion intérieure, éminemment subjective, variable selon les consciences, « inappréciable » du dehors, grandit chez lui, et elle s'exprime magnifiquement : « Dieu seul peut juger de la valeur d'une conversion ; Dieu seul peut savoir quel pas l'âme doit faire pour entrer en communion avec lui, se rapprocher du séjour de la perfection et se rendre digne du commerce et de l'amitié des esprits célestes ». Quant à son christianisme, de plus en plus il se libère et prend l'essor vers l'amour : « Il y a des milliers d'hommes qui sont devenus publiquement hostiles à la religion, des milliers qui auraient aimé le Christ comme leur ami, si on le leur avait dépeint comme un ami et non comme un despote irrité, toujours prêt à lancer son tonnerre contre quiconque n'atteint pas à la perfection suprême... Il faut que nous le disions une fois pour toutes, parce que nous l'avons depuis longtemps sur le cœur : Voltaire, Hume, La Mettrie, Helvetius, Rousseau, et toute leur école, n'ont pas de beaucoup autant nui à la morale et à la religion que l'austère et malade Pascal et ses pareils. » On s'explique que le clergé de Francfort se soit ému de telles déclarations et que l'article ait fait scandale. Cette orientation vers un christianisme où le sentiment se mêle à une critique avertie et hospitalière rend Gœthe indulgent, dans un autre article de l'année suivante, pour les *Vues sur l'Éternité* où Lavater imaginait l'autre vie. Gœthe sourit bien en passant de ce paradis intellectualiste que Lavater construit à l'usage des chrétiens cultivés, mais tout de même ces fantaisies ingénues lui semblent mieux valoir encore que les dogmatismes abstrus ou les éthiques repoussantes.

En 1772, l'évolution de Gœthe était terminée, et Kestner formule nettement son attitude extérieure et sa pensée à cette date : « Il ne va pas à l'église et n'approche pas de la table de communion ;... il prie rarement ;... il a toutefois un grand respect pour la religion chrétienne, mais non sous la forme où nos théologiens la présentent ». Et aussi, comme Kestner le dit encore : « Il apprécie beaucoup le christianisme chez les autres. » Il sent que la croyance chrétienne « est l'appui du faible » ; mais « il ne croit pas être des faibles » qui s'en font besoin. La doctrine de la corruption morale de l'humanité le révolte, comme une insulte. Et c'est sans doute se risquer beaucoup que d'affirmer, comme M. Joret (p. 134), qu'en 1772 il avait encore pour le christianisme non seulement du « respect », mais de la « foi, » encore que très « éloignée de l'orthodoxie officielle ». Si le goût qu'il témoigne alors pour la théolo-

gie, ses excursions continues dans l'exégèse, son admiration pour le caractère spécial de l'histoire et de la pensée du peuple Juif, sont les seules preuves de la « foi » de Gœthe à cette époque, elles ne paraissent pas suffisantes. L'amour de la science chrétienne, l'estime de la spéculation chrétienne, l'admiration des origines bibliques n'impliquent nullement la foi. Et il ne faut pas s'abuser non plus à la célèbre *Lettre du pasteur de *** au nouveau pasteur de ****. Sans doute il y fait parler un ministre le plus dévotement qu'il peut; mais un ministre singulièrement laïcisé. Ce qu'on voit surtout et partout dans cette lettre, comme l'avoue M. Joret (p. 138), c'est la préoccupation de la Tolérance, un plaidoyer pour la Tolérance. En somme, sauf que le « pasteur » que met en scène Gœthe, ne craint pas d'écrire le nom du *Christ*[1] au lieu de l'*Être suprême*, — sauf qu'il consent encore à mentionner, non sans regret, le péché originel, et non sans protestations, l'enfer, — c'est ici la religion de Voltaire, si toutefois on peut l'appeler ainsi[2]. Gœthe, ici déjà, ne me semble pas parler autrement que Lessing l'eût pu faire. Son « Jésus notre Seigneur » n'est pas plus précis que le Dieu de Voltaire; son « christianisme », pas plus mystique que celui du *vicaire Savoyard*. Ce christianisme mérite toutes les qualifications que M. Joret lui applique : il est « vague », « presque sans dogme », — et je ne sais même si « presque » n'est pas de trop; — ce christianisme « s'accommode de toutes les communions religieuses parce qu'il les embrasse toutes ». A quoi j'ajouterais encore qu'il ne les « embrasse » qu'après les avoir préalablement vidées de tout leur contenu précis métaphysique et pratique. Déjà, évidemment, sa religion aurait pu se réduire au cri de Goetz de Berlichingen mourant : « Dieu tout-puissant (et encore « tout puissant » aurait-il été dans sa pensée?), qu'il fait bon sous ton ciel et qu'on s'y sent libre! » Un de ses projets dramatiques de cette époque nous permet d'ailleurs de nous rendre compte de son idéal. Il projette, selon son tempérament et son habitude constante, d'incarner artistiquement cet idéal; il veut faire une pièce sur Socrate, et, dans une lettre à Herder (fin de 1771), il indique comment il concevra son héros : comme le sage dégagé des préjugés de l'hypocrisie comme du vice, puisant sa sagesse dans la connaissance de la nature humaine, méconnu

1) « Maudit soit celui qui traite d'idolâtrie un culte dont le *Christ* est l'objet! ». « Il n'y aurait point de joie à être *chrétien* si tous les païens devaient brûler éternellement. »

2) Cf. sur la religion de Voltaire, mon compte rendu d'un ouvrage de M. Pellissier dans la *Revue d'Hist. des Religions* de 1910.

par la multitude ignare et fanatique, haï par le pharisaïsme philistin »[1]. Que si, dans les pièces de Goethe qui parurent dans le même temps ou à peu près (Joret, p. 143), il y en a qui s'attaquent aux exégètes rationalistes, pour qui « la Bible n'est qu'un tissu de fictions sans valeur », ou qui l'interprètent selon leurs petites philosophies ou même leurs vulgaires intérêts, — il ne faut pas voir là une défense des Livres Saints inspirée par un loyalisme chrétien, mais l'expression et l'expansion, joyeusement satirique, du mépris de Goethe pour ce monde où il vient de vivre, des théologiens, plus ou moins « avancés », mais toujours, suivant lui, plus ou moins intolérants ou ridicules. C'est l'état d'esprit de Voltaire contre la « canaille » théologique. Il n'est pas jusqu'à Herder que, dans cette irritation méprisante, il n'égratigne volontiers[2]. *Ein Fastnachtsspiel von Pater Brey, dem falschen Propheten* et *Satyros oder vergötterte Waldteufel* sont particulièrement instructifs à cet égard. L'esprit y souffle en plein du *Mahomet* de Voltaire, auquel, d'ailleurs, on le sait, Goethe se proposait, en 1772, de donner un pendant, dans un drame dont ses mémoires ne nous permettent malheureusement pas de nous faire une idée suffisante. Il semble néanmoins que Goethe voulait, plus agressivement encore que Voltaire, expliquer en Mahomet l'héroïque illusion de l'imposteur mystique[3].

En tout cas, il pouvait maintenant rencontrer des personnages pieux comme Lavater et Basedow, sans être entamé par eux ; son siège était fait. Son christianisme « minimisé » était tout prêt à sacrifier jusqu'à l'idée d'un Dieu personnel. Il y avait longtemps qu'il regardait, curieusement, et avec sympathie, du côté du Panthéisme (Joret, p. 149-150, d'après Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im XVIIIten Jahrhundert*, III, 179). La vieille formule : « *deus cum natura rerum confusus...* » ouvrait une vision belle, mystérieuse, féconde à cette imagination de poète, qui a, il faut bien le dire, tout dominé chez lui, toujours. Du Spinozisme, il avait pris, jadis — dans un pamphlet lu chez son père, puis dans le dictionnaire de Bayle, — un aperçu peu favorable. Jacobi, dont il fit la connaissance à Pempelfort, le lui fit mieux comprendre et goûter. C'était le moment où le « philosophe du sentiment », qui n'avait que six ans de plus que Goethe, venait de s'intéres-

1) Cf. Dalmeyda, *Goethe et le drame antique*, p. 61-62.

2) On connaît la vivacité de ses railleries, plus tard, à Weimar, à l'endroit de Herder et de Lavater.

3) Cf. Georges Dalmeyda, *Goethe et le drame antique*, p. 63-64, et les écrits allemands qu'il cite.

ser lui-même au Spinozisme, avec une joie qui n'allait pas sans résistance, mais où l'admiration l'emportait[1]. Jacobi venait en 1773 de prendre la défense de Spinoza contre Bayle, dans un article du *Mercure allemand* sur les *Recherches* égyptiennes ou chinoises de Pauw. Il allait être confirmé encore dans son estime pour la « perfection » du système de Spinoza par les aveux de Lessing, lui aussi admirateur fervent, mais discret, clandestin même, de Spinoza. « Il acheva, dit M. Joret (p. 151) d'initier Gœthe à la connaissance de l'Éthique », et sans doute y réussit-il d'autant mieux qu'il croyait bien pouvoir lui montrer comment le Spinozisme est propre à satisfaire, par plusieurs côtés, la religiosité sentimentale. « La philosophie de Spinoza, écrivait Jacobi, se présente comme une religion. » Et ailleurs : « Sois béni, sois béni, grand et saint Benedictus! De quelque façon que tu aies philosophé sur la nature de l'Être suprême et quelque erreur qu'il y ait dans ton langage, sa vérité était dans ton âme et son amour était ta vie! »

Gœthe n'en demandait pas plus. C'était bien des prières comme celle-là, des « élévations » aussi sommaires qu'il lui fallait. Ce penseur à la fois « athée et religieux » faisait tout à fait son affaire de poète. « Ce que Gœthe trouve de plus admirable dans le Spinozisme, dit très bien M. Lévy-Bruhl (p. 149-150), c'est comme la nature y est proclamée et démontrée divine. Dieu se manifeste partout, *etiam in herbis et lapidibus*. Le naturaliste en moi est panthéiste, écrira (plus tard) Gœthe à Jacobi. Le poète l'est aussi... » C'est en poète « qu'il *sent* Spinoza. Il en goûte la vie pleine et abrupte, et les fortes expressions. Cette métaphysique est pour lui comme une vaste symphonie dont les harmonies le ravissent sans qu'il cherche à en décomposer la structure ou l'orchestration. Il jouit simplement de l'entendre ». Même il ira dans son philo-spinozisme, beaucoup plus loin que Jacobi, qui y apporta les restrictions de son mysticisme. Lui, il n'aimera pas seulement Spinoza parce qu'il trouve ce qu'il n'a jamais trouvé dans les vieilles églises aux vitraux si sombres : une incitation sereine, féconde et douce à « contempler Dieu dans la nature », mais parce qu'il sait gré à Spinoza de prouver, ou d'admettre que « jamais la nature n'a pu s'opposer à Dieu. » Le spinozisme lui fournit la synthèse commode où peuvent se réconcilier et cohabiter son paganisme d'artiste, ses instincts de passionné et sa religiosité d'Allemand.

Voilà pourquoi sa conversion au spinozisme fut si rapide, si ardente,

1) Ainsi que le montre L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, p. 129 et suivantes que M. Joret n'a pas, je crois, utilisé.

si entière. Comme toujours, du reste, il se hâte d'en faire de la littérature et de la beauté. *Socrate* et *Mahomet*, s'ils avaient été réalisés, auraient marqué les premières étapes de son affranchissement religieux; *Prométhée*, qu'il n'acheva pas non plus, mais dont on a des fragments, devait être l'annonce lyrique et dramatique de sa foi nouvelle. Non pas que dans ce drame, dont il faut regretter l'inachèvement, des éléments autres que philosophiques ne se fussent certainement mêlés[1]. Mais la préoccupation d'y formuler son aboutissement religieux eût certainement dominé dans la pièce de Gœthe. M. Joret a raison de clore et de conduire son étude en citant des passages bien caractéristiques de ce *Prométhée* où le géant insurgé de la mythologie devient le porte-parole de l'athéisme conscient, de son émancipation, de sa grandeur et de sa force. La rupture de Gœthe avec la croyance religieuse était philosophiquement complète, et ce fut bien ainsi que Jacobi brouillé avec Gœthe interpréta l'œuvre de son ancien ami; quant au « christianisme » de Gœthe, il était dissous et aboli sans retour. En mai 1775, Herder ayant envoyé à Gœthe ses *Commentaires sur le Nouveau Testament* et ses *Lettres de deux frères de Jésus*, il le remercie en ces termes : « J'ai reçu avec plaisir tes deux livres. En vérité, c'est là un monde plein de vie, un fumier animé..... Si seulement la doctrine du Christ n'était pas un vain simulacre, qui, comme homme, comme être indigent et borné, me met hors de moi !... Mais n'importe! Dieu ou démon, ton Christ ainsi présenté m'est cher, car je trouve chez lui un frère... » Gœthe parlait à présent du Christ avec le même orgueil méprisant que son Prométhée à Jupiter : « Je ne suis pas un dieu, et je me crois autant que l'un de vous ».

Alfred Rébelliau.

Alessandro della Seta. — **Religione e Arte Figurata.** — Roma, Danesi, 1912.

M. A. della Seta a étudié dans cet important ouvrage les relations qui s'établissent entre les conceptions religieuses et les œuvres d'art plastique, plus ou moins directement inspirées par elles, dans les diverses civili-

1) Voir sur ce point Dalmeyda, *ouvr. citt*, p. 65-73, et B. Suphan, *Gœthe und Spinoza*.

sations où ce rapport a pu s'établir. A vrai dire, l'influence de la conception religieuse sur l'art d'une civilisation, est considérable, même quand, l'époque du scepticisme étant venue, la Religion fournit une collection de sujets dans lesquels on puise suivant les inspirations du moment et le goût du jour. Frappé par ces conditions, l'auteur a cru pouvoir dégager les éléments d'une évolution affirmant des caractères propres dans les rapports divers de la Religion et de l'Art. Son investigation a porté sur des époques et des milieux fort différents, cette diversité lui ayant paru propre à fixer dans leurs grandes lignes les particularités des relations qu'il s'était proposé d'étudier. Il a ainsi touché à l'art des peuples incultes, à l'Egypte, à la Babylonie et à l'Assyrie, à la civilisation mycénienne, à la Grèce, à l'Etrurie, à Rome, enfin au Bouddhisme et au Christianisme. Cette brève énumération de la table des matières et de la façon dont le livre est découpé en chapitres, montre à la fois, l'intérêt de cette étude et les dangers auxquels l'auteur était exposé.

Il est difficile, en effet, de pouvoir traiter avec une égale compétence d'époques aussi diverses et de civilisations aussi différentes. On est forcément amené, en pareil cas, à se contenter de travaux de seconde main ; à effleurer le sujet plutôt qu'à l'attaquer d'une façon formelle. D'autre part, on est amené aussi à suggérer des comparaisons ingénieuses et à tirer des rapprochements qui s'imposent des conséquences intéressantes. Le livre de l'auteur participe de ces qualités et de ces défauts. On aurait beau jeu, en l'attaquant par le petit côté, à montrer l'insuffisance de sa documentation dans le chapitre qu'il a consacré au Bouddhisme, par exemple, et qui me paraît l'un des plus faibles de l'ouvrage, ou à lui reprocher de restreindre singulièrement l'influence du christianisme sur l'art occidental en n'en traitant que certains aspects. Il faut, à mon avis, se montrer plus large dans l'appréciation de tentatives semblables ; aussi bien, la documentation figurée de l'auteur est-elle très riche et très abondante ; elle amène des rapprochements, elle fait surgir des caractères très particuliers ; et elle accompagne un texte dont la lecture est facile et non sans intérêt.

Ceci dit et ces réserves faites, voyons quels sont les éléments que l'auteur a retirés de cette course rapide à travers les manifestations les plus diverses de l'art et la thèse que, en dernière analyse, il soutient.

Il insiste avec raison sur le caractère purement magique de l'art, dans ses périodes d'origine. Il lui apparaît comme une opération qui, en somme, s'intègre en totalité dans l'activité religieuse ; il n'est qu'un moyen pour l'homme d'exercer une action sur les forces plus ou moins

mystérieuses qu'il situe dans le monde extérieur et d'en retirer aide ou protection. Ce caractère, qui est inhérent à l'art préhistorique ou à l'art des peuples incultes, persiste dans des civilisations qui consacrent encore la plus grande partie de leur activité esthétique à assurer aux morts certains avantages dans la vie d'outre-tombe. Mais, à mesure que la civilisation évolue et que des notions plus précises prennent la place des vieilles croyances, le concept de loi et de force naturelle impersonnelle prend de plus en plus la place des vieilles idées ou des sentiments périmés. Il en résulte qu'une antithèse s'établit entre le caractère magique des civilisations primitives et le caractère scientifique des civilisations évoluées. Ce que recouvrait jadis la religion appartient de plus en plus au domaine de la connaissance et cette modification profonde dans l'esprit des hommes doit naturellement retentir dans leur manifestation d'art.

Comment, maintenant, les époques intermédiaires se sont-elles caractérisées et quelle forme ont-elles imposée à l'art des civilisations évoluées ?

L'auteur répond à cette question en étudiant la Grèce et Rome. L'oubli de plus en plus profond du caractère magique de l'art amène l'art religieux à chercher des expressions différentes. Il représente le dieu, les attributs ou les suivants de la divinité, non plus pour exercer quelque action mystérieuse dans un domaine incertain, mais pour offrir aux hommes une image à contempler et dans laquelle se réfléchisse leurs croyances. Mises au service de la religion pour un but magique, les formes créées par l'art devaient agir et non être contemplées. Elles prennent donc un caractère actif et non passif et l'expression logique d'une semblable conception apparait à l'auteur comme très nettement affirmée en Égypte. Lorsque, au contraire, l'art, tout en restant au service de la religion, a représenté les dieux ou les héros dans leur action, pour la définir aux hommes et pour l'offrir à leur contemplation, il devait se trouver amené à faire prédominer de plus en plus la forme humaine, à dégager plus nettement la recherche de la beauté pour elle-même et à donner les manifestations de l'art grec. Mais, dans ces conditions, les liens de l'art et de la religion sont devenus bien fragiles. Dès qu'ils n'ont plus la force de la nécessité, ils sont destinés à se rompre et la forme humaine des dieux amène à considérer aussi l'homme dans ses activités propres, à s'y attacher, à y trouver une nouvelle source d'inspiration. Telle est l'évolution que caractérise pour l'auteur, l'histoire de l'art grec et de l'art chrétien.

Mais alors encore, la religion n'a pas fini de jouer son rôle ; elle reste une inspiratrice par son contenu mythique ; elle fournit des sujets à l'art : seulement, elle n'est plus conçue que par un côté purement historique. Nous touchons ainsi au dernier terme de l'évolution étudiée dans cet ouvrage et partant d'une époque où le caractère magique prédominait d'une manière absolue, nous en arrivons à une autre où le sens historique seul dirige les emprunts faits à la religion.

Telle est la thèse brillamment développée par l'auteur dans son livre. Elle est assez intéressante pour qu'on puisse négliger les critiques de détails que je me suis permis d'indiquer plus haut. Sans doute, on pourrait objecter que l'art, même dans les périodes primitives, ne tient pas seulement au sens religieux et magique qui l'écrase ; qu'un véritable rythme organique, un besoin de laisser la marque d'une sorte d'impulsion musculaire, paraît bien, même en pleine période d'art magique et primitif, donner naissance tout au moins à certaines manifestations de l'art décoratif. Le sens décoratif dépend peut-être d'une source purement organique et non des interprétations dont il est souvent surchargé. On pourrait objecter aussi que, pour l'art bouddhique comme pour l'art chrétien, l'auteur n'a peut-être pas assez tenu compte du caractère *explicatif* des compositions et des images si formellement affirmé aussi bien par les premiers évêques chrétiens que par les prédicateurs bouddhistes. Ce n'en seront pas moins des objections de détail et il faut reconnaître que, par sa documentation figurée comme par l'intérêt de la thèse qu'il soutient, ce livre mérite l'attention même de ceux que ses insuffisances de documentation historique ou religieuse pourraient, parfois, agacer.

R. Petrucci.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

PAUL DHORME. — **Les pays bibliques et l'Assyrie** (Extrait de la *Revue Biblique*, 1910-1911). Un vol. in-8 de 125 pages. Paris, Lecoffre, 1911. — Le P. Dhorme a eu l'heureuse idée de réunir les articles d'une documentation précise qu'il avait donnés à la *Revue Biblique* touchant les rapports de la Syrie, de la Phénicie et de la Palestine avec l'Assyrie. Sous une forme concise mais très lisible, on a là le meilleur exposé historique et le plus au courant des découvertes récentes. Il n'eût pas été inutile d'y joindre comme introduction, l'histoire de la domination égyptienne telle qu'elle nous est connue par les tablettes d'el-Amarna, exposé que l'auteur a également publié dans la *Revue Biblique*. Les renseignements fournis par les documents assyriens sont groupés en neuf chapitres : I. Avant Aśour-naṣir-apla ; II. Aśour-naṣir-apla et Salmanasar II ; III. Les successeurs de Salmanasar II ; IV. Téglath-phalasar III ; V. Salmanasar IV (ou V) ; VI. Sargon ; VII. Sennachérib ; VIII. Asaradon ; IX. Aśourbanipal.

L'auteur expose avec clarté les problèmes qui se posent (Sémiramis, dynastes de Damas, etc...) et la solution choisie est toujours judicieuse. Ainsi s'il accepte la conjecture (Winckler) d'un pays de Muṣru en Cilicie, notamment dans II *Rois*, X, 28, il écarte un pays de ce nom au sud de la Palestine qui aurait été indûment confondu avec l'Égypte. Il écarte la lecture Bir-idri, au lieu de Adad-idri, comme fantaisie pure. On utilisera donc ce travail en toute confiance[1]. Mais combien cet usage eût été facilité si l'auteur avait donné un index des noms propres. Souhaitons qu'une seconde édition l'y engage très prochainement. Une carte des pays bibliques est placée en tête du volume.

R. D.

RUDOLF ASMUS. — **Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos** (*Die Philosophische Bibliothek*, t. CXXV). Un vol. pet. in-8 de xvi-224 pages. — Leipzig, F. Meiner, 1911. Prix : 7 marks 50. — M. R. Asmus, qui a déjà donné dans la même collection une traduction des œuvres philosophiques de l'empereur Julien, a voulu mettre à la portée du public les extraits de la vie d'Isidore d'Alexandrie que le patriarche Photius dans sa Bibliothèque et Suidas dans son lexique nous ont conservés. Un nouveau groupement des fragments est proposé ; les morceaux parallèles sont mis l'un en

1) C'est sans doute un lapsus qui fait dire p. 13 qu'Achab adopta le culte du roi phénicien son beau-père ; c'est contraire aux meilleurs témoignages qui sont I *Rois*, XXII et la stèle de Mésa. P. 50, il n'y a pas lieu de corriger Aschima en Aschéra.

face de l'autre. Les restitutions critiques sont indiquées par des crochets. Les fragments sont reliés les uns aux autres par de brèves explications imprimées en italique. D'abondantes notes explicatives sont rejetées à la fin et des index très complets achèvent de donner à cette publication un caractère très pratique.

C'est, en premier lieu, une utile contribution à l'histoire de la philosophie grecque tardive; mais aussi du folklore et des cultes païens. On sait qu'Isidore était versé dans la connaissance des mystères égyptiens; d'ailleurs Damascius prend surtout prétexte d'écrire la vie de son maître pour nous donner des renseignements biographiques sur les gens qu'il a connus. Et ce sont surtout des Syriens : Salustios, Odainathos, le samaritain Marinus qui adopta les idées des Grecs, Uranios, Nomos, etc. Aussi, au point de vue de l'histoire des religions, l'écrit qui nous a été conservé en partie, intéresse tout spécialement les cultes de Syrie. Attestation du serment « par les rayons d'Hélios et le Dieu des Hébreux » (p. 35); renseignements importants sur les bétyles, notamment à l'occasion d'une visite à Héliopolis-Ba'albeck (p. 61 et p. 121-123); identification de El, Bel et Bolathen avec Kronos (p. 68); le sanctuaire samaritain du Garizim (Argarizos, selon la tradition samaritaine, p. 87); les cultes de Bostra d'Arabie, notamment Théandritès (p. 119); la vertu curative des eaux de Dia ou Dion (p. 119-120); Dionysos et Lykurgos chez les Arabes (p. 120); Asclépios-Eschmoun à Béryte (p. 124-125). Citons encore un récit sur le sanctuaire de Hiéropolis en Phrygie (p. 78) et l'intérêt porté aux Brahmanes (p. 42). Photius accuse Damascius de rapporter des fables puériles; nous regrettons de ne pas en posséder davantage, car il y a là, aussi bien sur l'état d'esprit général de l'époque que sur des cultes mal connus, des renseignements à peu près uniques. Les notes de M. Asmus n'attirent peut-être pas assez l'attention sur ce point. Son avis eût été utile à connaître sur certaines conjectures textuelles, comme celle de M. Baudissin qui traduit (p. 125, 12) : « la déesse l'appela Paion », au lieu de « elle appela Paion à l'aide » comme lit M. Asmus.

R. D.

P. Perdrizet. — **Bronzes grecs d'Egypte de la collection Fouquet.** Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1911. In-4, xxi-97 p., 40 pl. et 6 figures dans le texte. — On sait l'importance des petits bronzes, idoles de laraire aussi souvent que bibelots d'étagère, pour l'intelligence des idées religieuses des classes aisées à l'époque gréco-romaine. Avec sa curiosité d'esprit, M. Perdrizet était plus apte que personne à dégager toute la valeur religieuse que pouvaient avoir les beaux bronzes hellénistiques de la collection formée au Caire par le Dr Fouquet. Aussi, bien que son luxueux volume ne les vise pas directement, tous ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse de la période alexandrine trouveront-ils à y glaner. Signalons quelques-uns des points que M. P. a si finement mis en lumière. A propos d'Aphrodite, c'est le culte domestique que les femmes lui rendent dans l'Egypte gréco-romaine :

la beauté s'épand d'elle — c'est pourquoi elle se coiffe et se pare — et aussi la fécondité — c'est elle que doit assurer le bain d'eau du Nil. (Pour la rareté des figurines de Vénus en Gaule que M. P. signale, je n'en ai jamais été frappé. Du moins, en terre cuite, sont-elles si abondantes que G. Guénin y a vu *La déesse gallo-romaine des eaux*, Brest, 1910). Quant à l'Hermaphrodite, il n'est pas aux yeux des anciens une curiosité pour musée secret, mais une idole de laraire. Il a même un culte public dans le sanctuaire d'Aphrodite d'Alôpékê où on lui apporte, en offrande, l'*eirésiônè*, emblème de fécondité. Femme greffée en quelque sorte d'un organe mâle, il est le plus expressif symbole de l'union des sexes ; par cela même, il l'encourageait et en protégeait les effets naturels. Ainsi s'explique suffisamment sa place — si étrange en apparence — au foyer familial ; il y complète la *Baubô* et le *Baubôn* ; malgré cette analogie, que M. P. n'a pas indiquée, il est peut-être inutile d'invoquer avec lui la drôlerie de son geste impudent, comme celui de Baubô il aurait écarté les démons ; du moins ce geste ne pouvait effrayer que ceux qui poursuivaient l'androgyne à la façon de Pan ou dans le dessein de l'amoureux éconduit qui fit violence à Épiphyllis quand elle allait porter son offrande à Hermaphroditos. M. P. se demande quel rapport il y avait entre cette offrande d'Épiphyllis et son désir de soustraire son veuvage aux poursuites de l'amoureux : n'est-ce point qu'Hermaphroditos est le moins mâle de dieux, le moins compromettant, le moins jaloux pour elle des protecteurs divins ? Ce corps de femme à sexe mâle est une sorte de pendant à Baubô, telle que Perdrizet l'explique d'après Diels : la femme qui dévoile son bas-ventre grimé en face d'Iacchos. Elle n'a pas plus qu'Hermaphroditos de vertu prophylactique ; celle-ci est réservée aux figurines de femmes aux jambes écartées, accusant leur sexe, appelées à tort « Baubô », pendant féminin des Priape ou des Bès. L'accentuation du sexe dans ces amulettes populaire me paraît, d'ailleurs, surtout un souvenir de l'art primitif où elle s'imposait à l'inexpérience de l'artisan comme seul moyen de distinguer l'homme et la femme ; voir p. 2, *L'Anthrop.* 1912, 22).

Dans les jolies pages sur Dionysos et ses compagnons qui complètent ce que M. P. a écrit du culte de Dionysos à Alexandrie (*Rev. ét. anc.*, 1910) on peut aussi trouver lieu à quelques remarques intéressant l'histoire religieuse. Ainsi, d'après M. P., les ailes données à Bacchos sur de rares monuments symboliseraient la rapidité de son triomphe aux Indes. N'est-ce pas plutôt à ce triomphe même qu'elles se rapportent, par assimilation du dieu à Nikê qui, en retour, a reçu le thyrse (sur Athêna-Nikê, voir en dernier lieu Savignoni dans *Ausonia*, 1911) ? Je ne crois point non plus que ce soit à tort que Dussaud a voulu voir un sens mystique aux feuillages d'où émergent les bustes d'Hélios en bronze trouvés en Syrie. Au pays des Harpocrate sortant du lotus, il est moins permis qu'ailleurs d'en douter. Par contre M. P. me paraît avoir raison en revendiquant pour les carriers de Chemnis, les graffites du Djebel-Toukh en l'honneur de Pan-Chem, et lorsqu'il veut voir la feuille de lotus d'Hermanoubis et non la plume de Toth dans la languette pointue qui se dresse sur le front

de certains Hermès alexandrins. Pour l'assimilation de Neith à Athéna dont M. P. dit qu'on n'en a « pas encore rendu raison » (p. 36), je réunis depuis longtemps des notes qui établiront, je crois, que cette assimilation est due à ce que Neith n'est, à l'origine, que la forme deltaïque de la déesse guerrière libyenne : celle-ci, de par son égide, ayant été identifiée à Athéna en Cyrénaïque, l'identification s'étendit des bords du lac Triton aux bouches du Nil. P. 4. La dédicace Νῆιθ [illegible] est de Memphis ; le nom de Neileus apparaît dès le VIe siècle. — P. 48, excellentes remarques sur les Pygmées et Bès (voir néanmoins pour leur caractère pathologique, Lortet (*C. R. A. I.*, 1907, 75 ; Jarricot, *Anthrop.*, 1907, 357), les prêtres isiaques, les oreilles votives (voir ce qui a été dit de celles-ci ici même, *RHR*, 1911, I, 223). — P. 58. En insistant avec raison sur la curiosité montrée dès le Ve siècle, par les Athéniens pour les têtes négroïdes, M. P. eût trouvé de bons arguments dans le travail de P. Graindor sur *les vases au nègre* (*Musée belge*, 1908). — Mais restons-en là : nous entrons dans le domaine propre de l'archéologie et des chicanes de références qui en sont un peu la plaie. Il vaut mieux, en félicitant M. Perdrizet d'avoir su donner un texte si approprié à ses belles planches, lui souhaiter de pouvoir la faire suivre bientôt du volume annoncé sur les *Terres cuites de l'époque gréco-romaine* qui ne manquera pas d'être plus intéressant encore pour la religion populaire de l'Égypte hellénistique.

A. J.-Reinach.

Fried. Thudichum. — **Kirchliche Faelschungen**, t. III. 451 p. in-8°. Leipzig, Saengewald, 1911, 6 M. — Le dernier volume de M. Thudichum est inquiétant. L'auteur, professeur de droit à l'université de Tubingue, s'est proposé de poursuivre les faux littéraires par lesquels des chrétiens au zèle malavisé ont pensé confirmer la foi de leurs frères. Le chiffre des faux, et celui des pseudépigraphes sont malheureusement fort élevés. Mais il n'en faut pas voir partout.

Pour m'en tenir au présent volume, ce n'est certes pas nous qui défendrons les Pseudo-Clémentines, la correspondance de saint Paul et de Sénèque ou même l'origine apostolique d'aucune des épîtres dites catholiques. Et quant à celles qu'on attribue à Paul, loin de les conserver toutes, y comprise celle aux Hébreux que chacun abandonne, nous regretterons, une fois de plus, que la critique, justement sévère pour les Pastorales, ne se montre pas aussi défiante à l'égard de la seconde aux Thessaloniciens, même après la tentative désespérée de Harnack pour la sauver. Il y a cependant limite aux doutes prudents, et plusieurs critiques hollandais l'ont dépassée en refusant à l'Apôtre la paternité d'absolument toutes les lettres auxquelles est attaché son nom. Reste une différence entre ces critiques, Van Manen, par exemple, et M. Thudichum. C'est qu'ils datent les prétendus apocryphes du second siècle ; M. Th. les fait descendre tous jusqu'à la première moitié du IVe.

Les preuves ? Elles sont étourdissantes. Les épîtres dites pauliniennes se trouvent en harmonie avec les conceptions théologiques et rituelles du

IVe siècle : donc elles ont été fabriquées à cette époque (p. 3). Le pseudo-Paul cite l'Ancien Testament d'après la traduction grecque dite des LXX, qu'il n'eût pu utiliser avant le IIIe ou le IVe siècle (p. 4). Ce ne sont pas seulement les épîtres pauliniennes, c'est Paul lui-même, c'est l'existence de ce treizième apôtre qui est, à son tour, une invention du IVe siècle. Tous les écrits chrétiens antérieurs à cette date, qui passent Paul sous silence, sont censés prouver par là même qu'il n'existait pas encore. S'ils avaient entendu parler de Paul, les quatre évangélistes canoniques eussent raconté sa vocation. Mais les écrits du Ier, du IIe, du IIIe siècle, qui font mention de Paul ? Ils ne sont pas si vieux qu'une vaine crédulité le pense : ils sont nés au IVe siècle. Et voilà comment la lettre de Clément Romain aux chrétiens de Corinthe, toutes les lettres d'Ignace, les écrits d'Irénée du moins tels qu'ils nous sont parvenus, le témoignage de Tertullien sur le canon de Marcion, tout cela est du IVe siècle, ainsi que les Actes des Apôtres. Les Actes XX, 17 ne parlent-ils pas de l'Église et des Évêques ? Ne présentent-ils pas la Pentecôte comme une fête chrétienne (II, 1 ; XX-16) ? Sûrs indices qui les datent du IVe siècle.

L'universalisme, nous explique-t-on, n'avait pas eu besoin d'être prêché par Paul. Jésus avait fait, sur ce point, des déclarations parfaitement claires. Qu'on ne parle plus à M. Thudichum d'un Jésus prisonnier de préoccupations trop étroitement juives ! Jésus a repoussé tout sacrifice et tout sacerdoce (p. 157). Le règne de Dieu qu'il annonçait était tout intérieur. Les illusions eschatologiques ne furent pas son fait. Bien mieux : la preuve que son dernier souper n'était pas un repas pascal (négation légitime mais ici mal justifiée), c'est qu'il ne pouvait évidemment pas croire au dieu des Juifs, Jahvé, le massacreur de l'Exode (p. 393).

Qui surprendrai-je, à présent, en rapportant que d'après M. Th. la croyance à la résurrection de Jésus date du IIIe siècle, comme la consécration du dimanche au culte et la composition du IVe évangile ? Toutefois le chapitre VI de cet écrit est du siècle suivant, comme l'apologie de Justin. Sans croire que les paroles « c'est mon corps, c'est mon sang » eussent jamais été prononcées par Jésus, on pouvait douter jusqu'alors que tous les récits qui s'y réfèrent datassent au moins du IVe siècle.

Des transcriptions de mots grecs, telles que « Kaloos anecheathe » (p. 167) ou « Archaggelos » (p. 369) seront-elles fort utiles ? En tout cas, il semble à regretter que l'auteur — qui connaît, au reste, assez bien Bauer, Baur, Erasme, — traduisant ἑώρακεν en Jean VI, 46 par le mot allemand « erfasst », croie devoir légitimer sa version par cette note, qu'on m'excusera de reproduire scrupuleusement : « In Vers 46 wird ἑώρακεν von der Vulgata mit *vidit* uebersetzt, von allen deutschen Uebersetzern mit « gesehen hat » ; allein ἑωρέω, αἰωρέω heisst : schweben, an etwas hangen, erfassen » (p. 421, n. 1).

Je craindrais qu'au sujet de l'existence de Paul, il n'en allât tout à fait de même que pour la traduction du terrible mot ἑώρακεν. L'auteur sera seul de son avis.

F. NICOLARDOT.

P. Monceaux. — **Timgad chrétien**. Paris, Imprimerie Nationale, 1911. — Dans le dernier *Annuaire de la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études*, M. P. Monceaux a écrit une étude documentée et précise sur Timgad chrétien. Il a mis à profit les récentes découvertes qui ont été faites sur l'emplacement de la Pompéi africaine par M. A. Ballu, architecte en chef, des monuments historiques de l'Algérie. Après avoir rappelé ce que l'on savait jusqu'à ces dernières années, d'après les textes seuls, sur les destinées du christianisme à Timgad, M. P. Monceaux décrit avec beaucoup de clarté les édifices chrétiens que la pioche des fouilleurs a ramenés au jour, ceux-ci compris dans l'enceinte primitive de la colonie fondée par Trajan, ceux-là, les plus nombreux et les plus vastes, épars dans les faubourgs. Des chapelles, des basiliques, des baptistères dont l'un est entièrement tapissé de mosaïque, un monastère considérable dont le plan très complexe a pu être reconstitué avec certitude, divers groupes de sépultures chrétiennes qui ont déjà fourni plusieurs épitaphes : enfin des objets mobiliers, lampes, vases, bijoux, etc. : telle est la riche moisson d'antiquités chrétiennes qui a été recueillie depuis quelques années sur l'emplacement de Timgad. « Dès lors, conclut M. P. Monceaux, se dessine et s'éclaire une période nouvelle dans l'histoire du Timgad chrétien : au Thamugadi romain et donatiste, anéanti par les indigènes vers la fin de la domination vandale, succède un Thamugadi byzantin, redevenu catholique, et sans doute, dans les premiers temps de la conquête arabe, un Thamugadi berbère resté chrétien. »

En possession de toutes ces données nouvelles, M. P. Monceaux expose trois des épisodes les plus intéressants de l'histoire religieuse de l'Afrique chrétienne au IVe et au début du Ve siècle, épisodes qui ont eu Thamugadi pour théâtre : le procès de 320, relatif aux querelles des deux Églises africaines, l'orthodoxe et la donatiste ; — le concile de 397, réuni autour d'un évêque démagogue ; — la persécution de 420, mêlée de polémiques et d'incidents burlesques. D'un trait sobre et juste, l'auteur esquisse la physionomie des principaux personnages mêlés à ces épisodes, l'évêque Silvanus de Cirta, son accusateur le diacre Nundinarius, le grammairien Victor, ancien lecteur de l'Église de Cirta ; l'évêque donatiste Optatus de Thamugadi, « figure étrange, qui annonce les soudards mitrés de l'âge des Croisades ou les prophètes brigands de l'Islam, vrai barbare de la vieille Numidie, aventurier rêvant guerre et pillage, fanatique brutal qui sacrifiait tout à son parti ou à son caprice, un forban égaré dans l'Église » ; — l'évêque Gaudentius, donatiste et successeur immédiat d'Optatus, contemporain de saint Augustin, qui se déclara plusieurs fois prêt à mourir pour sa foi, mais qui ne paraît pas avoir beaucoup souffert de la persécution.

Ainsi, à l'aide des textes connus depuis longtemps et des documents nouveaux fournis par les découvertes récentes, M. P. Monceaux a retracé, en 80 pages d'une lecture toujours agréable, souvent attachante, l'histoire de Timgad chrétien. C'est là comme une annexe épisodique à la grande œuvre

qu'il a entreprise et qu'il poursuit avec tant de vaillance et de succès sur *l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*.

J. Toutain.

A. Villa. — **Le Religioni e la Scienza.** — Milan, « l'Università Popolare », 259 p., 3 lire. — Les spécialistes de l'Histoire des Religions ne peuvent se désintéresser des tentatives de vulgarisation. Être vulgarisée, c'est là pour toute science un sort inévitable, mais plein de dangers. Très instructif à ce point de vue est l'ouvrage de l'ingénieur italien Auguste Villa publié par la revue *L'università Popolare* de Milan. C'est un curieux mélange de thèses assez éloignées de l'état actuel de la science, avec des résumés et des aperçus qui témoignent d'une étude attentive. Malheureusement, l'auteur n'a pas rajeuni sa bibliographie. Ainsi, Jacolliot, *La Bible dans l'Inde* (1869) est cité ainsi que Dupuis. Pour le totémisme la seule autorité est Robertson Smith ; Delitzsch *Babel und Bibel* a un traitement de faveur.

Quelques exemples suffiront à démontrer les procédés du vulgarisateur italien. Il cite les définitions de la religion fournies par Sénèque, Lactance, Kant, Comte, Bain, Hobel, Huxley, Carlyle, Gaetano Negri, Feuerbach, Mill, Benjamin Constant, Royer-Collard, Proudhomme (Proudhon ?) et Müller. Il les énumère dans l'ordre indiqué. Il y constate une grande confusion ; il définit la religion « pour plus grande clarté et simplicité » comme « la croyance en un ou plusieurs êtres transcendants et conscients, doués de la faculté d'intervenir dans les choses naturelles » , pour ensuite démontrer que « l'idée religieuse n'est point innée à la mentalité humaine ». Lubbock (1876), Tylor (1878) et Letourneau (1891) ont énuméré quelques centaines de tribus de sauvages « ne possédant aucun culte systématique ». — « Le docteur Lang » (et comme la référence bibliographique manque, tandis que l'auteur cite, d'autre part Andrew Lang, on serait induit à donner à celui-ci la paternité d'une affirmation tout à fait contraire à ses recherches) « raconte que les indigènes de l'Australie ne manquent pas seulement de toute notion d'une divinité suprême, créatrice et justicière, mais qu'ils ne possèdent ni objets de culte, ni idoles, ni temples, qu'ils n'ont aucune opinion religieuse et qu'aucune manifestation ne les distingue matériellement des brutes » (p. 30). Des affirmations analogues sont tirées de Lichtenstein pour les Cafres, de Smith pour la Virginie, de Robertson pour plusieurs tribus américaines et de Thompson, Van der Kamp, Livingstone, Monnat, Dalton etc. pour d'autres primitifs ; et pour chacun de ces explorateurs, M. Villa néglige de fournir des références bibliographiques. « L'idée de Dieu et de la vie future n'est par conséquent qu'une création fantastique, due à des mentalités déjà évoluées », conclut-il (p. 32).

Sans consulter un auteur classique comme Mannhardt, le culte des arbres est traité en une page, à l'aide de quelques faits de Ratzel et de Lubbock. Le culte des pierres, des animaux, des serpents reçoit un traitement aussi sommaire, documenté à des sources aussi peu récentes. Mais le culte du soleil

et celui du feu qui en dépend, paraissent être d'une importance primaire. L'affirmation que « le culte du soleil est presque universel » (p. 36) est suivie de la mention, sans aucune critique, que Dupuis en dérive l'origine de tous les cultes. Aucune considération pour toutes les découvertes, les théories, les faits, qui s'amoncellent depuis un demi siècle. « Toute la mythologie védique est dérivée du culte du soleil » (p. 37). « Le Père Kirker » dit que le culte du feu est toujours un des cultes principaux dans l'Inde (p. 40). En prenant Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle-Ages* comme autorité (une source peu sérieuse pour l'information orientaliste) l'auteur écrit que « les anciens Hindous donnaient à Soma, une des principales divinités, les noms des Dispensateur de Vie et de Salut ou Guide à l'immortalité. Soma fut tué par les hommes, broyé dans un mortier, mais il monta au ciel sous forme d'une flamme pour devenir le Rédempteur » Par la communion avec Soma, à l'occasion du sacrifice, l'homme devenait immortel en s'unissant à la divinité » (p. 145-146). Et ainsi sont présentés beaucoup de faits dans ce livre, que nous annonçons ici comme démonstration des défectuosités inhérentes à beaucoup de tentatives de vulgarisation.

B. P. Van der Voo.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Gabriel Monod. — M. G. Monod est mort le 10 avril et les sciences historiques ont toutes ressenti de cette perte un deuil profond. Dans les domaines multiples qu'atteignit son infatigable recherche, M. Monod avait souvent rencontré le fait religieux et il l'avait étudié sans l'isoler de l'histoire de la civilisation. Dans son enseignement, qui reste comme la part la plus vaste et la plus féconde de son œuvre, il a présenté de certains moments essentiels pour l'histoire religieuse des tableaux frappants et neufs : ses élèves de l'École normale gardent le souvenir le plus vif de leçons sur la renaissance humaniste dans l'église carolingienne, sur la Réformation et ses lointaines origines depuis le grand schisme, sur sa propagation en Allemagne, en France, en Angleterre, dans les pays scandinaves, sur la physionomie et l'action des grands réformateurs, Luther, Zwingle, Calvin, etc. Ses leçons de séminaire, ses Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne (1872), sur les sources de l'histoire carolingienne (1858) étaient riches aussi en brefs aperçus sur le rôle et le rang intellectuel de tel chroniqueur dans le monde ecclésiastique de son temps.

Enfin, au cours de ses belles séries de leçons au Collège de France sur l'œuvre de Michelet, il avait eu à reviser à maintes reprises les jugements du grand lyrique de l'histoire sur les choses et les hommes de la religion. Esprit d'une piété que n'entravait aucun lien dogmatique, il s'était appliqué à ce labeur de justice avec cette impartialité qui chez lui se parait d'une sorte d'austère coquetterie. En regard des *Jésuites* de Michelet, il avait mis le net et sûr manuel de H. Böhmer et avait encore accentué les conclusions du professeur de Bonn dans une importante introduction où son souci d'équité l'a fait pencher vers une apologie dont d'aucuns se sont étonnés. A cette noble vie si pleine, à cet homme de bonne foi, la Revue se devait d'adresser son salut et son respect ému.

M. Menendez y Pelayo. — Le 20 mai est mort à Santander M. Marcellino Menendez y Pelayo, l'illustre critique littéraire espagnol. Il était membre de l'Académie espagnole, directeur de la Bibliothèque nationale de Madrid, et pendant de longues années avait enseigné avec éclat la littérature de son pays à l'université madrilène. Ce savant qu'avait formé Milá y Fontanals, dé-

buta très jeune dans la vie littéraire par deux retentissants ouvrages : un livre de polémique, *Ciencia española*, un livre d'histoire religieuse, *Historia de los heterodoxos españoles*. Ce dernier, malgré tout le mérite d'une très vaste érudition textuelle, est trop souvent faussé quant à ses résultats par un zèle conformiste qui touche au paradoxe. Surtout porté par son tempérament d'artiste du côté des études littéraires, M. Menendez y Pelayo avait, entre toutes les formes de l'hétérodoxie, pris à partie l' « hérésie humaniste » et l'œuvre antidogmatique des écrivains de la Renaissance. Dans ses ouvrages ultérieurs, M. Menendez y Pelayo n'a plus guère abordé qu'accidentellement le terrain des études religieuses. D'ailleurs, avec le temps, son érudition s'était faite plus tolérante, ses sympathies plus compréhensives, et l'unanimité des partis dans l'Espagne intellectuelle s'était depuis longtemps accordée à reconnaître dans l'auteur de l'*Historia de las ideas esteticas* le plus sagace et le plus accompli de ses critiques nationaux.

P. A.

L'enseignement de l'histoire des Religions en Italie. — En Hollande et en Suisse certaines chaires de théologie ont été transformées depuis longtemps en chaires d'histoire des religions. Chez nous, la section religieuse des Hautes Études, qui offre l'enseignement le plus complet de l'histoire des religions, a été fondée lors de la suppression de la faculté de théologie qu'entretenait l'État français. Les facultés de théologie près les Universités italiennes furent supprimées en 1873 purement et simplement, sans qu'il fût prévu un enseignement de remplacement et encore aujourd'hui il n'y a pas, dans tout le royaume italien, une seule chaire d'histoire des religions. On sait, en effet, que la chaire de cet ordre que l'Université de Rome confia à B. Labanca, en 1886, fut deux ans après, sur le désir même du célèbre professeur, transformée en histoire du christianisme. Mais ce premier essai ne sera peut-être pas perdu. Un mouvement se dessine pour réclamer la création, dans les Universités italiennes, d'un enseignement scientifique des religions. Comme le dit M. Angelo de Gubernatis dans un article du *Popolo Romano* (20 mai 1912), il faudra y procéder avec prudence « caso per caso, quando si presenti l'uomo dotto veramente capace di coprirne una con onore ». De son côté, notre excellent collaborateur, M. Raffaele Pettazzoni, qui vient de publier une importante étude sur *La religione primitiva in Sardegna*, s'attache à montrer dans un article de la *Nuova Antologia* (*Lo studio delle Religioni in Italia*, 1er mai 1912) combien il importerait de donner un enseignement qui ne fût pas figé par la tradition ni dominé par l'idée moderniste : « Lo studio delle religioni ha bisogno di affermarsi in Italia con quei caratteri che ha oramai acquisiti nei paesi dove ha fatto i suoi maggiori progressi : di affermarsi, cioè, nel suo vero aspetto e nella sua pura essenza di problema intellettuale : un problema che offre un campo di ricerca — il solo — aperto egualmente a tutti gli uomini di buona

volontà, credenti e non credenti, e che deve essere spoglio di ogni altra tendenza e di ogni altro interesse che non siano quelli della scienza. Il pensiero italiano per sua lunga gloriosa tradizione non fu indifferente alla scienza, a nessuna scienza, mai. » Cet appel éloquent rentre trop bien dans le programme de cette Revue et dans la direction que lui ont imprimée ses fondateurs pour que — au risque de paraître indiscrète, — elle ne souhaite vivement que les pouvoirs publics en Italie y fassent droit.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

On admet généralement que l'ensemble préhistorique de Stonehenge (près Salisbury) représente un temple du Soleil orienté d'après le lever du soleil au milieu de l'été 1680 avant notre ère. Mais comme l'a remarqué M. C. Schuchhardt devant l'*Archaeologische Gesellschaft* de Berlin (séance du 7 mars 1911; voir *Prähistorische Zeitschrift*, t. II, p. 292-340), les théories fondées sur l'orientation ne sont pas valables depuis que l'astronome Lockyer a trouvé, pour trois installations dont les fouilles ont donné des produits identiques, des orientations correspondant à des dates fort éloignées : 1680, 1250 et 600 av. J.-C. On a d'ailleurs relevé à Stonehenge et tout autour un grand nombre de tombes. D'autre part, l'analogie avec les tombes à coupole mycéniennes a souvent été invoquée. Le même savant voit dans la haute stèle au milieu de la construction — généralement interprétée comme trône divin — un haut lieu où l'âme peut venir se reposer à l'air libre.

— Dans *Le Conte du Chat et de la Chandelle* (extrait de *Romania*, t. XL, 1911), M. Emm. Cosquin part du récit, qu'on trouve dans le *Salomonis et Marcolphi Dialogus*, du chat dressé de telle sorte que pendant le souper du roi, il se tenait debout, une chandelle dans les deux pattes de devant. Après le souper, Marcolphe qui avait apporté trois souris, en lâche une, puis deux. A chaque fois, un geste du roi maintient le chat en place. Mais à la troisième, le chat bondit, laissant tomber la chandelle. « Eh bien ! roi, dit alors Marcolphe, voici que j'ai prouvé devant toi que la nature est plus forte que l'éducation. » Avec son ingéniosité servie par une remarquable érudition, le savant folkloriste retrouve dans l'Inde l'origine de ce récit. Ce qui caractérise, en général, les récits orientaux, c'est que le chat n'y est nullement dressé en vue de fournir la démonstration d'une thèse sur la toute-puissance de l'éducation, mais en vue d'assurer à son éducateur un avantage matériel : « De là divers petits romans, dans lesquels vient s'encadrer cette historiette *du Chat et de la Chandelle*. Et c'est avec un de ces encadrements, — presque toujours avec le même, — que notre thème a été importé hors de l'Inde, par les grands courants historiques, vers le sud (île de Ceylan) et vers le nord (Tibet), vers l'Orient (Indo-Chine)

et vers l'Occident (États barbaresques). » A ceux qui pourraient opposer que l'idée dont procède le thème est si naturelle qu'elle a pu germer en vingt pays divers, M. Cosquin oppose qu'il s'attache moins à l'idée fondamentale qu'à la forme qu'elle revêt : « dans l'étude des contes, de leur origine, de leur propagation à travers le monde, ce qui est à considérer, ce ne sont pas les idées générales sur lesquelles ils sont construits, c'est la mise en œuvre de ces idées; c'est aussi les agencements particuliers, les enchâssements divers de ces idées ayant pris corps; en un mot, ce n'est pas l'abstrait, c'est le concret. »

— M. Fossey, professeur au Collège de France, commence la publication de *Présages assyriens tirés des naissances* (fasc. I, Paris, Geuthner, 1912) où tous les cas, même les plus improbables, paraissent prévus. Ce qui domine ces pronostics, ce sont les idées de magie sympathique. Si un estropié, un boiteux, un mort-né est mis au monde, c'est signe de malheur, pour le pays ou pour la famille. Si la femme enfante un poisson, un cochon etc., c'est présage de bonheur. Il est plus surprenant que la naissance de deux jumeaux soit interprétée comme une calamité, car ce ne devait pas être un fait si anormal. On prévoit jusqu'à sept ou huit enfants dans le même accouchement, ce qui paraît vraiment excessif; mais il s'agit de frapper les imaginations et de faire preuve d'une profonde science. Après les présages tirés du commun des mortels, viennent ceux de la reine. Les conditions ici sont changées. Pour le même enfantement les pronostics sont souvent contraires. Ces curieux textes proviennent de la bibliothèque d'Assourbanipal, « à qui Nabû et Tašmetu ont donné un vaste entendement » et l'on sait que ce sont des copies d'originaux remontant pour la plupart à la première moitié du troisième millénaire avant notre ère. On attendra avec intérêt le commentaire à paraître dans les prochains fascicules.

— Le rite de l'embaumement a joué un rôle trop important dans certains cultes du nouveau et de l'ancien continent pour qu'il soit indifférent de déterminer exactement les procédés employés. M. Louis Reutter (*De l'Embaumement avant et après Jésus-Christ*, Paris, Vigot; Neuchâtel, Attinger, 1912) s'y est attaché. Il a analysé des masses résineuses provenant des tombes d'Égypte et de Carthage. Il reconnaît dans l'embaumement chez les Égyptiens deux actes principaux : 1° Dessiccation du corps en le privant de ses liquides, de ses matières grasses, à l'aide du natron et par l'enlèvement des intestins, grâce aussi au climat; 2° Préservation de l'humidité et du contact de l'air par des bandelettes imprégnées de matières résineuses et balsamiques dont le présent travail, qui a été l'objet d'appréciations flatteuses de la part des spécialistes, a pour objet de déterminer la nature exacte. M. Reutter pour ce qui touche à la valeur du rite suit M. Maspero et il ne pouvait choisir un meilleur guide. Il s'en écarte certainement quand, partant de l'idée juste que les Égyptiens ont cherché à reproduire artificiellement les effets de dessiccation

et de conservation des corps que les conditions climatériques de leur pays réussissaient fréquemment, il ajoute (p. 137) : « Poussés par leurs prêtres, les Égyptiens imaginèrent les théories du double, de l'âme voltigeant au-dessus des sarcophages et des nécropoles, afin de donner plus d'éclat, de grandeur, de faste, à cette coutume de la conservation des corps. » C'est l'inverse qu'il fallait dire, car le rationalisme est une invention moderne.

— Les fascicules 1 et 2, parus ensemble, de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1912, font une part très large aux non-civilisés : Edg. Reuterskiöld, *Der Totemismus* (discute les opinions de Frazer d'après les théories qu'il a exposées dans un précédent travail, voir *Revue de l'hist. des Rel.*, 1910, I, p. 128); G. C. Wheeler, *Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits* (Western Solomon Islands); G. Roeder, *Das ägyptische Pantheon*; S. A. Horodezky, *Zwei Richtungen im Judentum*; Richard Hartmann, *Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends*; G. Kazarow, *Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien*; C. Spiess, *Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger*. — Bulletins sur la philosophie (Max Wundt), la religion babylonienne-assyrienne (C. Bezold), la religion éthiopienne (C. Bezold), l'histoire de l'église chrétienne (H. Lietzmann), les Hagiographes (L. Deubner).

— La *Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft* dont on avait pris l'habitude de désigner l'édition nouvelle sous les noms combinés de l'ancien et du nouveau directeur : Pauly-Wissowa, voit ce dernier remplacé par W. Kroll à partir de la lettre G. Le quatorzième demi-volume (2e partie du tome VII) vient de paraître (Stuttgart, Metzler, 1912). Parmi les articles les plus importants on trouve *Gnosis* de Bousset à compléter par *Gnostiker* du du même, *Gorgo* de Ziegler, *Gryps* de Prinz et Ziegler, *Haruspices* de Thulin, *Hasmonaeer* de W. Otto, *Hebdomas* de Boll, *Hekataios* de Jacoby. Signalons encore *Gomorrha* (Beer), le dieu celtique *Grannus* (Ihm), divers personnages religieux du nom de *Gregorios*, *Gregorius*, *Grégoire* (Müller et Benjamin), *Haaropfer* (Sommer), *Hadad* (Dussaud), *Hadaranes* (Cumont), *Hamadryaden* (Süss), *Hammo* c'est-à-dire Ba'al Hammon (Cumont), *Hammon* c'est-à-dire le dieu égyptien Amon, addition à l'article Ammon (Pieper), *Harmachis*, (W. Otto), *Harmonia* (Sittig), *Harpyien* (Sittig), *Hebe* (Eitrem), *Hebron* (Beer), *Heimarmene* (Gundel), *Hekate* (Heckenbach).

— MM. Buckler et Robinson donnent dans l'*Amer. Journ. of Archaeology*, 1912, p. 11 et suiv.), une importante inscription grecque découverte dans les fouilles du temple d'Artémis à Sardes. C'est un contrat hypothécaire. La mention répétée qui y est faite d'Artémis est la première preuve que ce sanctuaire lui était bien dédié. M. Radet (*Cybébé*, p. 63) l'avait justement supposé. A l'époque

archaïque la déesse portait les noms de Cybébé, de *Meter*, et son temple fut incendié en 490 av. J.-C. par les Milésiens et les Athéniens. Des textes et des inscriptions, il résulte que les noms de Cybébé, Cybèle, Meter, etc., ne furent plus en usage après le v[e] siècle av. J.-C. et que, dès lors, le nom d'Artémis, employé par les Lydiens aussi bien que par les Grecs, fut seul porté par la déesse de Sardes. Sur l'identification avec Anahita proposée par M. Radet, les éditeurs sont réservés. S'ils reconnaissent que le nom même d'Artémis Anaïtis ou d'Artémis persique, atteste une fusion entre l'Anahita perse et l'Artémis lydienne, à Hypaepa, Hierocaesareia et Philadelphie, cependant ils ne pensent pas qu'un tel syncrétisme puisse être admis à Sardes. Ils estiment peu probable que l'image d'Anahita, érigée à Sardes au témoignage de Bérose par Artaxerxès II, ait quelque rapport avec l'idole de l'Artémis vénérée dans le grand sanctuaire de Sardes.

— M. P. Perdrizet a écrit un important article sur *Némésis* dans le *Bulletin de corresp. hellén.*, 1912, p. 248-274. « Plus on descend le cours de l'antiquité, plus nombreux sont les vestiges du culte de Némésis. C'était une dévotion extrêmement répandue dans le populaire. Il en faut tenir grand compte, si l'on veut se représenter d'une façon vivante les croyances superstitieuses des petites gens de la période hellénistique et de l'Empire. A chaque instant, de brèves prières à la Déesse redoutée leur venaient aux lèvres. Recevait-on un compliment? On se hâtait d'entr'ouvrir son vêtement et de se cracher sur la poitrine, pour conjurer la jalousie de Némésis ; ou bien on lui demandait pardon, en se touchant le lobe de l'oreille droite. Constamment on songeait à elle, non seulement pour échapper à sa colère, mais aussi — et peut-être surtout, car la pauvre nature humaine est ainsi faite — pour appeler sa vengeance sur autrui. C'était la divinité de la jalousie. » Tout le morceau serait à citer. L'auteur étudie ensuite le type de Némésis foulant aux pieds le crime, qu'il avait déjà reconnu sur des reliefs mal interprétés (*BCH*, XXII (1898), p. 599-602) et il établit un parallèle curieux entre les Némésis individuelles du paganisme finissant et les anges gardiens des chrétiens. Puis il groupe les divers témoignages relatifs au culte de Némésis dans l'Égypte grecque. Particulièrement intéressante est la démonstration que la sphinge qui pose la patte sur une roue n'est autre que la *gryps* de Némésis. Ce monstre familier est d'ailleurs plus qu'une simple caractéristique, c'est une autre forme de Némésis. Chemin faisant M. Perdrizet restitue à l'art gréco-égyptien un relief de Némésis faussement interprété comme une représentation byzantine de Kairos ou de Bios.

— M. Louis Poinssot, inspecteur des antiquités et arts de la Régence de Tunis, a publié la riche collection des *Inscriptions de Thugga* (*Nouvelles Archives des missions scientifiques*, t. XVII et XVIII). L'auteur projette une histoire de cette cité dont les ruines forment un des ensembles les plus intéressants. Dès maintenant, les 350 textes publiés nous renseignent sur les nom-

breux cultes qui y fleurissaient. Le temple du Capitole, dédié sous Marc Aurèle, est depuis longtemps célèbre. La déesse Céleste jouait un grand rôle : au-dessus de la dédicace de son temple sont inscrits des noms de provinces et de villes, dont on n'a pas encore très bien expliqué la présence à cette place. Des sanctuaires étaient consacrés à Cérès, la Concorde, Liber pater, Libera, Esculape, Mercure, la Fortune, Vénus, le Génie de la Patrie, Neptune, la Piété Auguste, Pluton, Baal-Saturne, le grand dieu Africain, le Soleil.

— Des mains pieuses livrent au public une œuvre posthume du regretté Emil Kautzsch, remaniement de son article « Religion of Israel » du *Dictionary of the Bible*, sous le titre : *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr, 1911 (in-8° de xv-412 pages). L'auteur n'a pu, comme il se le proposait, mettre son œuvre au point et probablement il eût changé beaucoup dans le détail. Mais la conception de l'ensemble serait certainement restée la même. Le titre indique suffisamment la position du savant exégète : il croyait vraiment que l'ensemble des écrits bibliques formaient un tout cohérent, une théologie. Il ne niait pas, mais il se préoccupait peu que certains morceaux aient constitué des emprunts aux littératures étrangères ; il admettait la pluralité des sources, mais il n'en abusait pas. Si d'un côté il se rattachait à l'école de Wellhausen, il s'en séparait par la conception fondamentale — l'œuvre posthume récemment publiée l'atteste peut-être trop nettement — qui n'était pas celle d'un historien. C'est ce que M. Hermann Gunkel montre dans un article très serré de la *Deutsche Literaturzeitung*, mai 1912, col. 1093-1101, en s'élevant contre les compromis de la *Biblische Theologie* et en se demandant si notre temps n'est pas mûr enfin pour la véritable histoire.

— La question si débattue des *Odes de Salomon* vient de faire un pas, peut-être décisif. On sait par l'article de notre éminent collaborateur, M. Salomon Reinach (*RHR*, LXII, p. 279-294) que M. J. H. Bernard discernait dans les Odes une collection d'hymnes où abondent les allusions au baptême et qu'il les comparait à l'hymne de saint Ephrem sur l'Epiphanie. Cette théorie, que M. S. Reinach a exposée en détail et avec clarté, passait inaperçue en Allemagne tandis que M. Batiffol la repoussait à l'égal d'un paradoxe. M. S. Reinach n'était pas éloigné d'en accepter le fond, tout en inversant les termes : « Parmi, disait-il, les analogies signalées par lui (M. Bernard), il en est dont il sera désormais impossible de faire abstraction. Pourtant, dans l'hypothèse où les Odes de Salomon auraient été adoptées par l'Église chrétienne ou par telle partie judaïsante de cette Église, on comprendrait que cette littérature, dont le mérite n'est pas médiocre, eût exercé de l'influence sur le langage métaphorique usité pour le sacrement du baptême ». En attendant que ce dernier point soit éclairci, M. A. J. Wensinck vient d'instituer une comparaison très serrée entre les Odes et l'œuvre de saint Éphrem : *Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon* (*The Expositor*, 1912, p. 108-112). Sa

démonstration a paru décisive à M. J. Randel Harris : *Ephrem's Use of the Odes of Solomon* (*ibid*, p. 113-119) qui se rallie dès lors à l'opinion de M. J. H. Bernard. Saint Ephrem serait le premier commentateur des Odes dont l'origine pourrait être attribuée aux écoles chrétiennes ou gnostiques d'Édesse. Dans *The Expository Times* de février et de mars 1912, M. D. Plooij confirme la thèse de M. J. H. Bernard en étudiant le rôle de l'orant dans les Odes et dans la liturgie baptismale.

— On pourra ne pas aboutir aux mêmes conclusions que M. E. de Backer dans son étude du terme *Sacramentum* dans Tertullien (*Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, 39, Louvain, 1911), mais on reconnaîtra qu'il y a là une étude intéressante et très poussée. Toute l'argumentation tend à prouver que le terme *sacramentum* qu'on trouve dans Tertullien à propos du culte de Mithra n'a pas le même sens que lorsqu'il s'applique au culte chrétien. « La grande question, dit M. de Backer, était de voir si les deux religions, le christianisme et les mystères païens, ne s'étaient pas influencés mutuellement, et dans quelle mesure elles l'avaient fait. » Il conclut : « A l'époque de Tertullien, il n'y a entre les mystères païens et le christianisme aucune ressemblance essentielle ; si elles existent, ces ressemblances ne peuvent être que secondaires ; l'aversion profonde que les chrétiens éprouvaient d'ailleurs à l'endroit du paganisme, devait les empêcher d'y aller chercher des modèles. » C'est ce qu'on peut appeler une raison de sentiment et elle est un peu simpliste.

— La 12e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* (édit. fr. dirigée par Th. Houtsma et R. Basset) contient plusieurs articles intéressant l'histoire des religions : *Bektâsh*, saint musulman, éponyme de l'ordre derviche des Bektashiyé (Tschudi), *Bid'a*, terme théologique (Macdonald), *Bidpaï* (Wensinck), *Bih'âfrîd*, rénovateur parsi (Houtsma), *Bilâl* qui fut le premier chargé de l'appel à la prière (Buhl), *Bilḳis*, la Reine de Saba (Carra de Vaux), *Binyâmîn* et les légendes musulmanes (Wensinck), *Bôhorâ*, secte musulmane de l'Inde (Arnold).

— Sous le titre *Die muslimischen Inschriften von Pergamon*, M. Max Van Berchem édite tous les textes arabes et turcs découverts au cours des fouilles allemandes de ce site célèbre (*Abhandl. Berl. Akad.*, 1911). Pergame ou plutôt Berghama n'a pas été un centre musulman important ; elle n'a joué ni au point de vue politique ni au point de vue religieux un rôle notable depuis la conquête turque. Aussi, cette épigraphie n'offre-t-elle qu'un intérêt secondaire. Cependant, on y trouve un des textes les plus anciens des sultans ottomans, au nom de Sultan Mourâd I, 1383-1384 de notre ère. Ces textes sont, jusqu'en plein XVIIIe siècle, rédigés dans la langue arabe sans mélange de mots turcs. C'est un fait général que M. Van Berchem a constaté dans toute l'Asie Mineure.

Puis on rédige en turc. Le persan, qui est par excellence la langue de la poésie, convient peu à cette épigraphie lapidaire.

Cette édition de textes est accompagnée de bonnes reproductions des monuments. C'est qu'en effet, le matériel publié est surtout intéressant au point de vue de l'art décoratif, d'abord purement turco-persan, puis influencé à partir du XVIIIe siècle par l'art européen.

— Dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 1-61, qui est un dédoublement des *Études*, M. Joseph Maréchal publie un curieux article : *Science empirique et psychologie religieuse*, où il critique la théorie « biologique » de M. Leuba et, avec un peu moins de vivacité, la théorie du « subconscient » de M. Delacroix. Il y combat le droit d'étendre le déterminisme empirique à l'intégralité des phénomènes religieux. Mais où s'arrêter, puisqu'il admet qu'on peut, comme point de départ, envisager les phénomènes religieux comme *faits* et qu'il supporte même la collaboration purement scientifique sur le terrain de la recherche ? « S'il s'agit, dit-il, seulement de pousser sans relâche l'investigation des faits ; d'étendre autant que possible, sous le contrôle de l'expérimentation, le postulat du déterminisme ; de ne synthétiser les phénomènes, sous un point de vue théorique, que dans la mesure où cette synthèse exprime en raccourci l'expérience passée et prépare l'expérience future ; s'il ne s'agit, en un mot, que d'appliquer loyalement et aussi loin que possible « une méthode », sans se prononcer sur les limites théoriques de cette application, alors, certes, ne subsiste plus aucune raison de conflit. Psychologues catholiques, psychologues incroyants, peuvent collaborer sans la moindre arrière-pensée. » Quant aux théories *médicales* du sentiment religieux et de la mystique, on accordera volontiers à l'auteur que leur ère « est virtuellement close ». On peut relever des états morbides chez certains mystiques ; mais tous les êtres qui offrent ces mêmes états ne sont pas mystiques. Notamment dans l'aliénation des sens, on prend souvent l'effet pour la cause.

R. D.

— Notre collaborateur M. Léon Pineau donne dans la *Revue de synthèse historique* une excellente « revue générale » sur la *Mythologie germanique*, où sont groupés et jugés les travaux parus en ce domaine depuis une dizaine d'années. La *Deutsche Mythologie* de M. Hermann (dont la 2e éd. est de 1906), la *Nordische Mythologie* du même auteur, le manuel de M. W. Golther, *Religion und Mythus der Germanen*, l'*Altgermanische Religionsgeschichte* de M. R. M. Meyer font l'objet de notices détaillées. « Le défaut essentiel de ces mythologies, que M. P. Hermann avait cherché à éviter en distinguant entre Scandinaves et autres Germains, est qu'à les lire on risque de se faire une idée très fausse de la réalité des faits, en s'imaginant que telle tribu barbare des grandes invasions avait les mêmes croyances et les mêmes pratiques que les Scandinaves à l'époque des Vikings. De même ces pratiques et ces croyances ont

certainement varié d'une région à l'autre... » M. Pineau consacre la seconde division de sa revue aux études particulières sur les divinités et les mythes pris isolément, spécialement les travaux relatifs à Loki, à Balder, à la fête de Yul, aux chants de Helgi, aux « Drachenkämpfe », aux origines du Ragnarok. La troisième partie traite des éditions critiques, sources mythologiques ou études de monuments, littérature eddique, sagas, runes et enfin les survivances folkloriques dont on sait que l'auteur des précieux *Chants populaires scandinaves* fait le plus grand cas. Il souhaite en terminant qu'une organisation plus rationnelle des recherches mythologiques, une sorte de comité international permanent, soit institué pour mettre fin au gaspillage des efforts scientifiques par excès d'isolement des savants.

— M. A. Pascal qui a publié déjà une série de travaux utiles sur l'histoire des Vaudois du Piémont, en particulier au moment de la Réforme, donne aujourd'hui une étude bien conduite et de lecture attrayante sur *La société et l'église en Piémont au XVIe siècle considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports avec la Réforme.* (Pignerol, chez l'auteur, 1912). M. Pascal montre un clergé et une société laïque également travaillés à cette époque d'un besoin de luxe et de plaisir qui désagrège leur moralité et leur force de résistance sociale. L'ignorance et l'impiété font dans toutes les classes du clergé des progrès rapides ; seules subsistent des dévotions surtout machinales et artificielles. C'est dans la classe moyenne et la bourgeoisie, commerce ou professions libérales, que la Réforme recruta le plus d'adhérents dans les villes piémontaises. Dans les campagnes elle réussit à attirer certains nobles et des paysans ou serfs ruraux. La noblesse des villes fut réfractaire au mouvement nouveau. D'ailleurs la persécution ne donna pas le temps à la Réforme piémontaise d'atteindre un prosélytisme bien vaste : mais elle prépara le terrain à la réforme catholique ; comme tous les pays italiens, le Piémont ressentit profondément l'effet de la réorganisation doctrinale et disciplinaire due au Concile de Trente.

— M. G. Cœdès a donné dans le *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indo-Chine* (1911) une étude considérable sur *les bas-reliefs d'Angkor-Vat* (Paris, Imp. nat. 1911-60 p. 8° et XXX pl.). Ce travail a pour unique objet, nous dit son auteur, *l'interprétation* des scènes burinées sur les murs de la première galerie. Après une revue sommaire des ressources dont on dispose actuellement pour aborder pareille étude, ainsi que des travaux déjà publiés sur cette matière, les trente-deux bas-reliefs sont successivement examinés. Les résultats acquis au cours de cette enquête — résultats qui ont déjà été brièvement exposés devant la *Commission archéologique de l'Indo-Chine* (16 mars 1911) et la *Société asiatique* (12 mai 1911) — paraissent être de nature à jeter quelque lumière sur l'origine et la destination primitive du monument ; le dernier chapitre est donc consacré à cette question. Voici la conclusion à laquelle arrive l'auteur :

« Angkor-Vat fut à l'origine un temple consacré à Viṣṇu. Le culte du dieu y était très probablement associé à celui de Paramaviṣṇuloka, forme divine d'un roi mort. Ce roi qui est, soit le fondateur, soit un souverain honoré par un successeur, est certainement un des Varman que nous connaissons. Le choix est limité à Udayâdityavarman II et Sûryavarman II : mais il est impossible, dans l'état actuel de la science, de fixer son choix sur l'un ou sur l'autre. Or Udayâdityavarman II régna de 1049 à 1079 A. D., Sûriyavarman II de 1112 à 1165-1175, et l'écriture des inscriptions anciennes qui ne peut guère être postérieure à ce dernier, est en tout cas antérieure à Jayavarman VII. Les limites extrêmes entre lesquelles a pu être construit le temple d'Angkor-Vat sont donc 1059 et 1170. Vouloir fixer avec une plus grande précision l'époque de sa fondation serait s'exposer pour le moment à de graves déceptions ». Cette étude, menée avec la plus rigoureuse méthode, fait honneur à M. Cœdès et à son maître éminent, M. A. Foucher. Les planches qui l'accompagnent sont exécutées d'après les photographies du regretté général de Beylié. Elles reproduisent la partie essentielle — généralement le centre — de chacun des tableaux.

— En une substantielle brochure, M. le Dr Perrier se pose la question si souvent débattue : *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique* (Paris, Fishbacher, 1912), en bien spécifiant qu'il n'envisage que « le sentiment religieux sous sa forme supérieure » — ce qui est arbitraire et peu clair. — D'ailleurs question et réponse relèvent d'études qui avoisinent les nôtres mais se confondent pas avec elles. Bornons-nous à dire qu'on trouvera dans ce travail la très sérieuse analyse de quelques-unes des méthodes en usage dans les recherches psycho-physiologiques appliquées à l'histoire religieuse. La conclusion de M. L. P. est diamétralement opposée à celle des partisans des hypothèses pathologiques. Selon lui, le sentiment religieux est « un sentiment normal qui vient accroître et enrichir d'énergies nouvelles la vie psychologique de l'homme sain ». Il peut augmenter la puissance de synthèse mentale des déprimés, des abouliques, des nerveux, des anormaux, contribuer à combattre chez eux les automatismes et les tendances inférieures.

— Par une circulaire dont nous reproduisons le texte d'après l'*Archivum Franciscanum historicum* (apr. p. 403) nous apprenons la fondation d'un utile organe de centralisation des études franciscaines en France. « L'Italie et l'Angleterre ne seront plus désormais les seules nations à posséder une Société d'Histoire franciscaine. La France aura bientôt la sienne. Sous le titre de : La France franciscaine, Société d'Histoire et d'Archéologie consacrée à l'étude des ordres de Saint-François en France du XIIIe au XIXe siècle, M. René Giard, archiviste paléographe, libraire de l'Université catholique de Lille, lance un programme qui ne manquera pas de sourire aux nombreux franciscanisants

français. La phrase célèbre de Thomas de Celano : *Diligebat Franciam ut amicam Corporis Domini* devient la devise de la nouvelle Société et indique assez quel sera son esprit. Tout ce qui concerne les Trois Ordres : couvents, provinces, personnages, œuvres, ministère, constitutions etc. forme le sujet naturel des études. Les couvents qui ont appartenu pendant des siècles à des provinces françaises, et les étrangrs qui ont séjourné en France sont revendiqués par la Société. Elle poursuit à l'étranger les Français que leur zèle ou leurs fonctions ont entraînés en dehors de la mère patrie. Tous ceux qui s'intéressent aux études franciscaines peuvent faire partie de la Société. Nous savons déjà qu'un nombre respectable d'archivistes paléographes et d'érudits ont promis leur concours. La cotisation annuelle est de cinq francs pour tous les membres, qui recevront en retour un volume in-8º des travaux de la Société.

Tous les adhérents seront convoqués une fois par an à une réunion générale, où le bureau formé parmi les membres présents arrêtera la série des publications pour l'année suivante. Contrairement à l'usage reçu, la Société n'aura pas de bibliothèque particulière, mais elle se propose de publier un catalogue des ouvrages d'Histoire franciscaine universelle conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris...

On peut s'adresser dès maintenant, pour les adhésions, à l'administrateur, M. René Giard, 2, rue Royale, à Lille.

— Depuis le début de l'année 1912, l'active Revue *Open Court* a donnétoute une série d'articles et de variétés qui, chacun en quelques pages, résument et souvent éclairent les questions les plus diverses de la haute culture religieuse. *Janvier* : B. Laufer, *The Chinese Madonna in the Field Museum*; G. Holley Gilbert, *The Peril of the Christmas Legend*; Editor, *The significance of the Christ. — Ideal*; Amos Kidder Fiske, *The Mythical Element in Christianity*; A. J. Edmunds, *The Buddhist-Christian Missing Link*. — *Février* : Editor, *A Buddhist Prelate of California*; Mazzini-ananda Svami, *Order of the Buddhist High Mass*; A. Kampmeier, *Jesus's words on the Cross*; Eb. Nestle, *The Divine Child in the Manger*. — *Mars* : B. Laufer, *Confucius and his portraits* (suite en avril); Eb. Nestle, C. Caverno, W. B. Smith, *Discussion of Christ's First Word on the Cross* (suite en avril). — *Avril* ; *Poems by Buddhist Priests of Japan*; *The Buddhist Mass*. — *Mai* : Editor, *Art and Religion*; A. Kampmeier, *A Protes directed to Prof. W. B. Smith*. Les notices bibliographiques renferment d'utiles indications sur des contributions — de valeur et d'intérêt inégaux — à la philosophie de la religion, aux cultes de l'Inde, etc.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Ph. Berger. Le culte de Mithra à Carthage 1

E. Amélineau. Saint Antoine et les commencements du monachisme en Egypte 16

Nariman. Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme . . . 79

R. Pettazzoni. Mythologie australienne du Rhombe 149

J. Toutain. La légende chrétienne de saint Siméon stylite et ses origines païennes 171

G. Huet. Daniel et Susanne 277

M. Goguel. Essai sur la chronologie paulinienne 285

MÉLANGES ET DOCUMEMTS

Et. Combe. Bulletin de la religion assyro-babylonienne 178

R. Dussaud. Philippe Berger 226

A. Van Gennep. Publications nouvelles sur la théorie du totémisme . . 340

REVUE DES LIVRES

1. Analyses et comptes rendus.

E. Ch. Babut. Priscillien et le Priscillianisme (*P. Alphandéry*) 382

W. Gr. Baudissin. Adonis und Esmun (*R. Dussaud*) 362

F. de Bojani. Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces (*A. Rébelliau.* 257

J. Bricout. Où en est l'histoire des religions? (*P. Oltramare*) 96

L. R. Farnell. The Cult of the Greek States (*J. Toutain*) 117

Goblet d'Alviella. Croyances, rites, institutions (*P. Alphandéry*) . . . 127

Jos. Henry. L'âme d'un peuple africain, les Bambara (*R. Basset*) 237

J. Hertel. Tantrākhyāyika I et II (*F. Lacôte*) 108

Ch. Joret. La religion du jeune Goethe (*A. Rébelliau*) 385

Pages.
H. Koch. Die Abfassungszeit des Lukanischen Geschichtswerkes (*M. Goguel*) 371
J. M. Lahy. La morale de Jésus (*Goblet d'Alviella*) 122
A. Lloyd. Shinran and his work (*P. Oltramare*) 244
H. Netzer. L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens (*L. Canet*) 251
P. Paris. Promenades archéologiques en Espagne (*J. Toutain*) 367
F. Picavet. Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire (*P. Alphandéry*) 254
C. Piepenbring. Jésus et les apôtres (*M. Goguel*) 120
J. Schnitzer. Der Katholische modernismus (*A. Houtin*) 127
W. Schlatter. En quels termes Josèphe a-t-il parlé de Dieu ? (*P. L. Schlegel*). 375
A. della Setta. Religione e arte figurata (*R. Petrucci*) 392
J. Spieth. Die Religion der Eweer in Süd-Togo (*E. Laskine*) 115
P. Stengel. Opfergebräuche der Griechen (*Ad. J.-Reinach*) 251
E. Vacandard. Études de critique et d'histoire religieuse (*Goblet d'Alviella*) 379
W. F. Warren. The Religions of the World and the World Religion (*Goblet d'Alviella*) 234
Fr. Westberg. Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgothas Ortslage (*M. Goguel*) 121

II. *Notices bibliographiques.*

B. Anstice Baker. Vers la Maison de Lumière (*A. Houtin*) 138
R. Asmus. Das Leben des philosophen Isidoros von Damaskios (*R. Dussaud*) 396
A. de Cock et F. Teirlinck. Brabantsch Sagenboeck (*B. P. van der Voo*). 266
W. A. Curtis. A history of creeds and confessions of Faith in Christendom (*Goblet d'Alviella*) 132
A. Detilleux. Essai d'apologétique intégrale (*A. Houtin*) 267
P. Dhorme. Les pays bibliques et l'Assyrie (*R. Dussaud*) 396
A. Dupuis-Yakouba. Les Gow ou chasseurs du Niger (*M. Delafosse*) . . 264
Hafiz Mohamed Khan Shairani. Earley christian Legends and Fables concerning Islam (*R. Basset*) 136
Hertlein Fried. Die Juppitergigantensäulen (*J. Toutain*) 133
Ed. Hertlein. Die Menschensohnfrage im letzten Stadium (*F. Nicolardot*). 135
W. Larfeld. Griechisch-deutsche Synopse (*F. Nicolardot*) 134
A. Ledru. Répertoire des monuments et objets anciens... de la Sarthe et de la Mayenne (*A. Houtin*) 137
L. Legrain. Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin (*L. Delaporte*) 262

Pages.
C. F. Lehmann-Haupt. Die historische Semiramis und ihr Zeit (*L. Delaporte*) 261
Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth (*R. Dussaud*). 263
P. Monceaux. Timgad chrétien (*J. Toutain*) 401
F. de Narfon. La séparation des Églises et de l'État (*A. Houtin*). . . . 138
P. Perdrizet. Bronzes grecs de la collection Fouquet (*Ad. J.-Reinach*). 397
E. v. Rosen. Etnytiapsk offerstället vid Vidjaknoika (*B. P. van der Voo*) 265
F. Thudichum. Kirchliche Faelschungen (*F. Nicolardot*) 399
A. Villa. Le religioni e la Scienza (*B. P. van der Voo*) 402

Chroniques, par MM. *R. Dussaud et P. Alphandéry.*

Enseignement de l'histoire des religions : Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet, p. 140 ; les conférences de M. Franz Cumont et l'histoire des religions en Amérique, p. 141 ; l'enseignement de l'histoire des religions en Italie, p. 405.

Nécrologie : P. Gauckler, p. 139 ; J. Delaville Le Roulx, p. 140 ; E. C. Hegeler, p. 140 ; Gabriel Monod, p. 404 ; M. Menendez y Pelayo, p. 404.

Généralités : Journal of the Royal anthropological Institute, p. 145 ; Institut Solvay, p. 145 ; IV[e] Congrès international d'histoire des religions à Leyde, p. 148 ; L. Reutter, De l'embaumement avant et après Jésus-Christ, p. 407 ; Archiv für Religionswissenschaft, p. 408 ; Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft, p. 408 ; J. Maréchal, Science empirique et psychologie religieuse, p. 412 ; D[r] Perrier, Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique? p. 414 ; Open Court, p. 415.

Folklore et religions des non-civilisés : E. Caillot, Histoire de la Polynésie orientale, p. 145 ; P. Saintyves, Le miracle de l'apparition des eaux, p. 146 ; M. Kammerich, Prophezeiungen, p. 275 ; Emm. Cosquin, Le conte du chat et de la chandelle, p. 406.

Religions de l'Inde : L. Finot, Fragments du Vinaya sanskrit, p. 273 ; G. Cœdès, Bas-reliefs d'Angkor-vat, p. 413.

Religion de la Perse et de l'Iran : Ed. Chavannes et P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, p. 273 ; Andreas et Wackernagel, Die vierte Gatha des Sarathustras, p. 274.

Religion de l'Egypte : A. Erman, Inscription égyptienne provenant de Memphis, p. 143 ; Ad. J.-Reinach, Fouilles en Egypte, p. 268.

Religion assyro-babylonienne : Thureau-Dangin, Le Dieu Nergal à Samarra sur le Tigre, p. 268 ; Fossey, Présages assyriens tirés des naissances, p. 407.

Judaïsme : J. Rendel Harris, Les odes de Salomon p. 194 ; Sachau, Papyrus judéo-araméens d'Éléphantine, p. 271 ; F. C. Burkitt, Un second manuscrit des odes de Salomon, p. 271 ; Abelson. Le mysticisme dans la littérature rabbinique, p. 275 ; E. Kautzsch, Biblische Theologie des Alten Testaments, p. 410 ; H. J. Wensinck, Ephrem's Hymns on Epiphany and the odes of Salomon, p. 410.

Islamisme : Arnais et van Berchem, Antiquités musulmanes de Ts'iuan-Tcheou, p. 274 ; Encyclopédie de l'Islam, 12e livraison, p. 411 ; M. van Berchem, Die muslimischen Inschriften von Pergamon, p. 411.

Autres religions sémitiques : Inscription de Kalamou à Zendjirli, p. 268 ; Nécropole libyque du Kef Masseline, p. 269.

Religions de la Grèce et de Rome : Ad. J.-Reinach, Hymne découvert à Palaikastro, p. 143 ; Buckler et Robinson, Inscription grecque du temple d'Artémis à Sardes, p. 408 ; Perdrizet, Némésis, p. 409 ; L. Poinssot, Inscriptions de Thugga, p. 409.

Religions primitives de l'Europe : Le temple de Moritasgus au mont Auxois, p. 270 ; R. Marett, In a prehistoric sanctuary, p. 275 ; C. Schuchhardt, L'ensemble préhistorique de Stonehenge, p. 406 ; L. Pineau, La mythologie germanique, p. 412.

Christianisme ancien : J. Rendel Harris, Les odes de Salomon, p. 144 ; A. Audollent, Afrique chrétienne, p. 144 ; Basilique de Damous el-Karita, à Carthage, p. 270 ; F. C. Burkitt, Un second manuscrit des odes de Salomon, p. 271 ; A. J. Wensinck, Ephrem's Hymns on Epiphany and the odes of Salomon, p. 410 ; E. de Backer, Sacramentum dans Tertullien, p. 411.

Christianisme du moyen âge : P. Ubald, Sainte Colette de Corbie, p. 147 ; Bibliotheca hagiographica latina, p. 274 ; G. Hardy, Les fonds d'officialité, p. 275 ; La France franciscaine, p. 414.

Christianisme moderne : Ch. Byse, Swedenborg, p. 145 ; V. Rozanov, L'église russe, p. 146 ; Études françaises, p. 147 ; International Review of missions, p. 147 ; G. Hardy, Les fonds d'officialités, p. 275 ; A. Pascal, La Réforme en Piémont, p. 413.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-SIXIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

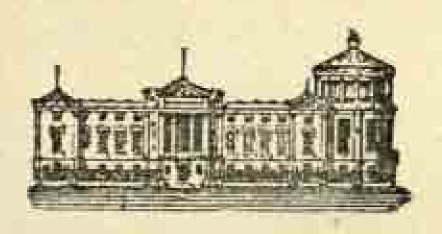
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-SIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1912

L'ORIGINE DU THYRSE

En préparant l'article THYRSVS pour le *Dictionnaire des Antiquités*, j'ai été frappé de la complexité et de l'incertitude que présentait tout ce qui touchait à l'origine de cet emblème dionysiaque. Ne pouvant y traiter avec le développement nécessaire des questions qui n'avaient jamais encore fait l'objet d'un travail d'ensemble, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de grouper ici, en une étude spéciale, les notes réunies sur les points qui intéressent le plus l'histoire religieuse.

*
* *

Dès le milieu du vi^e^ siècle, le thyrse, sous sa forme naturelle, celle d'une branche d'arbre, apparaît dans la céramique attique à figures noires. Au début du ve siècle, avec la céramique à figures rouges, il prend une forme artificielle : une hampe formée par un roseau ou par un rameau, un couronnement fait de feuilles de lierre ou de vigne [1]. Le plus ancien exemple du mot θύρσος se trouve dans le *Dionysalexandros* de Kratinos, représenté en 430 [2]. Quand Euripide lui donna, par ses *Bacchantes*, droit de cité [3] dans la littérature grecque, il

1) Pour tout ce qui a trait à l'archéologie figurée je me permets de renvoyer une fois pour toutes à mon article THYRSVS.

2) C'est en décrivant l'accoutrement de Dionysos qu'il le nomme : θύρσον, κροκωτόν, ποικίλον, καρχήσιον, *Com. Gr. Fragm.* de Kock, I, p. 23. Cf. M. Croiset, *Rev. d. Et. grecques*, 1904, p. 333.

3) Voici les principaux passages : 25 : θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος ; 78 : ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων ; 176 : θύρσους ἀνάπτειν ; 188 : θύρσῳ κροτῶν γῆν ; 240 : παύσω κτυποῦντα θύρσον ; 254 ; 454 : χρυσῶπα τινάσσων ἀνὰ θύρσον ; 704 ; 710 : ἐκ δὲ κισσίνων θύρσων ; 733 : θύρσους ἐξοπλίζεσθαι χερῶν ; 798 ; 835 ; 941 : θύρσον δεξιᾷ λαβών ; 1054 : αἱ μὲν γὰρ αὐτῶν θύρσον ἐκλελοιπότα κισσῷ κομήτην αὖθις ἐξανέστεφον ; 1099 : ἄλλαι δὲ θύρσους ἵεσαν δι' αἰθέρος ; 1141 : πήξας ἐπ' ἄκρον θύρσον ; 1156 :

paraît avoir eu un certain caractère exotique; en 411, Aristophane se raillait des βακχῶν θυρσαδδωᾶν καὶ παδωᾶν[1]. Or, on sait qu'Euripide composa ses *Bacchantes* en 407 à la cour d'Archélaos, roi de Macédoine, pour aider, semble-t-il, au succès en Grèce des rites orgiaques de Dionysos qui n'étaient encore reçus, hors de Thrace et de Macédoine, qu'à Delphes et, peut-être, à Thèbes[2]. Nous voici déjà orientés vers le Nord de la Grèce pour l'origine du thyrse.

L'étude du mot θύρσος en lui-même va nous permettre de préciser.

Le mot n'a guère dû entrer avant le milieu du vᵉ siècle dans le grec d'Athènes. S'il s'y était acclimaté en perdant son aspect étranger, le groupe -ρσ- s'y serait assimilé en -ρρ-. Ainsi, en 452, quand les Athéniens envoient leur clérouquie en Chersonèse, ils appellent les habitants Χερσονησῖται. Dans

Ἀίδαν ἔλαβεν εὔθυρσον (Penthée reçut la mort à coup de thyrse). D'après un fr. conservé dans les *Grenouilles* d'Aristophane (*Ranae* 1211 = Nauck 752) Euripide avait déjà montré Διόνυσος θύρσοισι καθαπτὸς dans l'*Hypsipyle*. Mais cette pièce, qui fait partie de la trilogie représentée en 408, a pu être achevée en Macédoine (cf. Grenfell, *Oxyr. Pap.*, vi). L'année précédente, dans les *Phéniciennes*, Euripide emploie θυρσομανής (par exemple au v. 792); peu auparavant, dans le *Cyclope*, Βάκχαι θυρσοφόροι (v. 64). Dans les *Adespota* de Nauck, on rencontre une fois le καλλίκαρπον θύρσον (406) et une fois le θύρσος Βακχείου (397). Il est possible que le mot θύρσος ait déjà été porté sur la scène attique par Eschyle dans son *Penthée* ou ses *Hédoniens*.

1) Dans le v. 1313 de *Lysistrata*, représenté en 411. Le scholiaste explique : θυρσαδδωᾶν ὥσπερ αἱ τῶν Βακχῶν · ἀντὶ τοῦ θυρσαζουσῶν καὶ παιζουσῶν, παρὰ τὸ δονεῖν τοὺς θύρσους. Ce sont des Laconiens qui parlent, d'où le δδ pour ζ. Un des émules d'Aristophane, Lysippos, écrivit une comédie intitulée : ὁ θυρσοκόμος. Peut-être est-elle identique à ses Βάκχαι qui, postérieures à 409 (cf. Wilhelm, *Attische Theaterurkunden*, p. 190), sont sans doute une caricature de celles d'Euripide.

2) Pour Delphes, bien que le premier témoignage relatif aux Thyiades appartienne au ivᵉ s., tout paraît indiquer que les rites orgiaques s'étaient introduits de Thrace en même temps que le culte de Dionysos, dès les ixᵉ ou viiiᵉ s. — Pour Thèbes, on doit surtout invoquer, comme à Delphes, l'ancienneté du culte de Dionysos qui y est encore adoré sous forme de colonne (cf. Dionysos Kadmos et Périkionios), la tradition qui faisait de Θυία la fille de Képhissos et l'affabulation même des *Bacchantes*. Selon Farnell, ce seraient les Minyens qui auraient introduit, dès le xiiᵉ siècle, le culte de Dionysos en Béotie d'où il aurait gagné d'une part Delphes et Élis, de l'autre Ikaria en Attique (*Cults of the Greek States*, V, p. 111-3).

les rôles du tribut fédéral, on ne trouve plus que Χερρονησῖται; la forme en ρσ reparaît au IIe siècle : sans doute, depuis que la Thrace faisait partie du royaume macédonien, la forme thraco-macédonienne avait prédominé dans le grec hellénistique; la *koiné* l'avait réimposée à l'attique. De même, les inscriptions et les auteurs attiques n'écrivent que Τυῤῥηνοί, τυῤῥηνικός, tandis que ceux qui écrivent en ionien ou en *koiné* se servent plutôt de Τυρσηνοί, τυρσηνικός[1]. Cette assimilation n'épargne, dans le grec attique, que des noms de personnes et des noms propres étrangers consacrés par l'usage. Examinons ces noms de plus près.

Comme noms de personnes attiques, on ne trouve à citer que ceux qui commencent par Ἐρσ- Ὀρσ- ou Θερσ-. Ces noms doivent être mis en rapport avec les noms thraco-macédoniens semblables, noms de lieu comme Καρσιδάνα, Ὀνόκαρσις[2], noms de personnes comme Κερσοβλέπτης ou Κάρσις, comme

1) Cf. Meisterhans-Schwyzer, *Grammatik der attischen Inschriften*, 3e éd. 1900, pp. 99 et G. Mayer, *Gr. Gramm.*, 3e éd. p. 103. Ces ouvrages donnent toutes les références pour Χερρονησῖται mais sans l'explication proposée ici pour la réapparition de Χερσονησῖται. Pour Τυῤῥηνοί, la règle n'est pas absolue. Thucydide emploie Τυρσηνία; mais l'exemple d'Hérodote a pu l'y amener; de même a pu y contribuer ce fait établi par R. Haeckl (*Merkantile Inschriften auf Attischen Vasen* dans *Münchener arch. Studien*, 1910) que le commerce des vases, même attiques, avec l'Étrurie, était jusque vers 470 dans la main des Ioniens. Πυῤῥός, le nom d'homme est, dès le ve s. av., la seule forme usitée dans les inscriptions attiques tandis que Πυρσός reste employé en poésie au sens de l'adjectif « rouge feu ». L'homérique et l'ionien ταρσός (d'où notre terme anatomique *tarse*) devient de même ταῤῥός en attique.

Le cas est plus complexe pour les quatre fillettes athéniennes bien connues sous le nom d'ἀῤῥηφόροι, ἐῤῥηφόροι ou ἐρσηφόροι. Les inscriptions attiques qui les nomment, toutes postérieures à l'archontat d'Euclide, plusieurs de l'époque impériale, donnent ἐῤῥηφόροι (par contre dans l'éolienne Mytilène on connaît une ἐρσοφόρος, *IG.*, XII, 2, 255); les textes adoptent l'une de ces graphies selon qu'ils veulent expliquer le nom de ces jeunes prêtresses par l'ἄρριχος ou ἄρσιχος, qui serait la corbeille qu'elles portaient sur leur tête, par les ἄρρητα qui y seraient contenus, ou par Ἕρση, la rosée (*cf.* l'*Ersilia* latine) ou celle des trois Cécropides qui la personnifie; on sait que la rosée elle-même était dite ἔῤῥη, ἐῤῥη ou ἔρση; ἄρση, pour ϝάρση, est sans doute la forme la plus ancienne puisqu'on dérive avec raison ce mot du sanscrit *varshas*, mouiller. L'explication des *Errhéphores* comme « celles qui portent la rosée » paraît toujours la plus vraisemblable.

2) Voir Tomaschek, *Die Alten Thrak r*, II, p. 47, 84, qui rapproche ces noms

Περσεύς, le héros thrace, et comme le roi et la reine de Macédoine qui prirent pour nom Ἀρσέας et Ἀρσινόη, ou encore comme le roi légendaire d'Illyrie Λυκοθέρσης[1]. Parmi les noms étrangers, on rencontre ou des objets importés tels βύρσα « peau, fourrure »[2], ou des noms propres. Ceux-ci se retrouvent chez presque tous les peuples qui habitent les côtes méditerranéennes de l'Asie Mineure, de l'Hellespont à la Cilicie : pour les Thraco-Phrygiens, en dehors des noms déjà cités comme Kersobleptès et Lykothersès, on peut rappeler les deux héros agrestes de Kélainai, Lityersès et Marsyas ; en Carie, des noms comme Λατάρσης, Ἰμβάρσης, Ἀνδάρσωδος, Ἄρσηλις ; en Lycie, Ἄρσασις, Ἄρσαπις, Ἀρσακύης, Ἄρσις ; en Pisidie, Ἄρσα et ses composés (Ἀρσάλαγος, Ἀρσαμότης) et le grand dieu des Solymes Ἄρσαλος ; en Cilicie enfin, la ville de *Tarsos* et le fleuve de *Karsos*[3]. Avec Apollon Ταρσεύς, le dieu des Méoniens, nous revenons à l'élément phrygien en Lydie. Plus intéressant pour nous, par sa ressemblance avec θύρσος est le nom de τύρσος ou τύρσις, le *turris* latin, notre *tour*,

d'une racine *gerso* signifiant : de travers, gauche. Ajoutez le Lydien Κερσῆς, Nicolas de Damas, *FHG.*, III, n. 49.

1) Père d'Agavé, grand-père de Pentheus. Voir l'art. *Lykothersès* du *Lexikon* de Roscher. Sans doute à l'origine un personnage dionysiaque comme Lykourgos, Lykothersès serait « le chasseur de loups » comme Lykourgos. Pour le nom, cf. Épithersès, grammairien de Nicée (la Bithynie est également peuplée par des Thraco-Phrygiens).

2) A l'étymologie sémitique qu'une assimilation hâtive au nom de *Byrsa*, citadelle de Carthage, avait fait autrefois admettre, on préfère aujourd'hui celle qui rapproche ce mot de l'éolien βερρόν (βερρόν, δασύ dit Hésychius ; d'où βερβέριον, nom d'un vêtement grossier chez Anacréon), du latin *burra*, d'où nos mots français de *bourre*, *bure*, grosses étoffes de laine, toisons de moutons. Qu'il faille rapprocher ces mots du slave *kruzno*, fourrure, ou du finnois *varsa*, flocon de laine ou de poils, ou du lithuanien *bura*, troupeau, tas, toujours est-il que les vêtements faits de toison ont dû venir en Grèce du Nord par l'intermédiaire de la Thrace. C'est en Thrace que nous reportent les noms propres où rentre ce radical, tels Βυρεβίστας, Βουρκέντιος, Βουρίδαυα et autres que Tomaschek groupe *op. cit.*, p. 17.

3) *Karsos* se retrouve en Thrace avec *Arzos*. Pour les références à tous ces noms, voir Kretschmer, *Einleitung*, p. 359. Le premier nom en -σο purement thrace vient d'être publié par M. Seure : c'est un ἥρως Ταρσοζίνος héros cavalier (*Rev. d. Ét. anc.*, 1912, p. 248 ; au Louvre).

on s'accorde en général à rapprocher ce nom de celui du peuple des Τυρσηνοί ou Τυρρηνοί dont les Romains firent *Etruscus*, *Turscus*, *Tuscus*[1]. Τύρσις, qui paraît n'avoir reçu droit de cité en grec que par Pindare, a pu passer en Grèce des côtes lydiennes, d'où les Tyrrhéniens ou Tyrsènes seraient partis pour aller conquérir la future Etrurie, comme des îles de Thrace où Hérodote connaît encore leurs établissements[2]. Cherchons à préciser de laquelle de ces deux régions, Lydie et Thrace, θύρσος a plus probabilité de venir, en examinant les mots qui n'ont plus seulement en commun avec lui le groupe ρσ mais qui, comme Τύρσις-Τύρσος, présentent une analogie phonétique plus complète[3].

On sait que le groupe ρσ peut s'assimiler en σσ aussi bien qu'en ρρ. Aussi est-il légitime de rappeler comme noms géographiques, en même temps que le Θύρσος ou Θόρσος, fleuve de Sardaigne[4], Θύσσος, ville de Macédoine, voisine de l'Athos[5],

1) Sur la dérivation Τύρσις-Τυρσηνοί l'accord est aujourd'hui à peu près fait entre les savants. Ce qui reste douteux c'est s'il faut admettre, comme l'a proposé autrefois S. Reinach (*Rev. d. Et. grecques*, 1890, p. 64), que Τύρσις est la forme pélasgique du nom qui serait Τύρρα en lydien, Τεῖρα en leuco-syrien. On sait qu'on a proposé de reconnaître dans la ville moderne de Tireh (dans la vallée du Kaystre) la Τύρρα de l'*Etymologicum Magnum*, le Τύρρος d'Étienne de Byzance, la Τεῖρα des inscriptions (cf. la ville lydienne de Θυάτειρα dont la première partie θυα peut être rapprochée de θυίας-θυάς, Thyade, qu'on examinera plus loin), Θύρεα ou Θύραια (cf. Témenothyrai) dans les textes byzantins (cf. G. Radet, *La Lydie*, p. 16 ; Buresch, *Aus Lydien* p. 148 ; Keil-Premerstein, *Epigr. Reise in Lydien*, 11).

2) Si les Éoliens en ont été les intermédiaires on s'expliquerait mieux l'antiquité de la forme Τυρρηνοί. Comme on verra que le faisaient les Macédoniens (p. 10), les Éoliens assimilaient, en effet le ρσ en ρρ. Ainsi doit sans doute être rapproché de *thyrsos* le nom du fils de Pittakos de Lesbos, Τυρραῖος.

3) Qu'il en soit ainsi en phrygien je n'en trouve qu'un indice : les formes évidemment parallèles que sont les dieux-fleuves Marsyas et Marsynos (cf. μαρσύπος, sac en phrygien) et la ville lydienne de Mossyna.

4) Pausanias, X, 17, 6 l'appelle Θόρσος ; Ptolémée ; III, 3, 2 et l'*Itinéraire Antonin*, 81 varient entre Θόρσος et Θύρσος. Ce qui milite en faveur de cette dernière forme c'est le nom actuel du fleuve, le *Tirso* qui se jette dans le golfe d'Oristano. Par contre, il vaut mieux ne pas faire état d'une ville de la côte N. de la Sicile entre Tyndaris et Kalaktè, dont le nom est plutôt *Agathyrnon* qu'*Agathyrson*.

5) Her., VII, 22 ; Thuc., IV, 109 ; V, 35 ; Strab., VII, 331 fr. 33 ; Pline, IV, 37. Les Θύσσιοι figurent dans les rôles des tributs d'Athènes.

région où se retirèrent les débris des Thyrsènes de Lemnos. Le nom de cette ville pourrait faire rapprocher celui du Carien Θύσσος, l'un des citoyens de Mylasa qui ont conspiré contre Maussollos[1], s'il n'était plus probable qu'il y faille voir un développement du nom de Thus ou Thuys qui paraît indigène en Paphlagonie. Cinq personnages du nom de Θύρσος nous sont connus : un affranchi d'Auguste[2], un philosophe pythagoricien[3], un joueur de flûte[4], un potier d'Arretium[5], un *chorodidaskalos* éphésien cité vers 269 dans une inscription relative aux *Sôteria* de Delphes[6]. La patrie de l'affranchi n'est pas nommée, le philosophe pythagoricien est sans doute Syracusain, le joueur de flûte apparemment Athénien, le potier comme le chorodidaskale peuvent être originaires de cette région lydienne qui fournit tant d'artisans et d'esclaves, peut-être aussi l'affranchi d'Auguste.

1) Dans l'inscr. *CIG*, 2691 (*Syll.* 95), l. 41 et 45 on trouve Θύσσος ὁ Σύσκω et Ἀρλίσσις Θύσσω.

2) Plut., *Ant*, 73 ; Dio Cass., LI, 8, 9, 2. C'est lui qu'Octave envoie à Cléopâtre pour la décider à trahir Antoine.

3) Jambl., *Vita Pyth.*, 241. Ce serait le père d'Épicharme, le fondateur de la comédie à Syracuse.

4) Hesychius : Θύρσος καὶ αὐλητὴς οὕτως ἐκαλεῖτο γυναῖκα ἔχων ἑταίραν. Ce Thyrsos devait être d'Athènes puisqu'il fut raillé par Aristophane. Dans sa comédie des Νῆσοι (attribuée aussi à Archippos) il raillait Θύρσου κόνη. D'après la notice d'Hésychius, Bergk a voulu corriger γυνή. Mais, peut-être, y a-t-il ici une équivoque : la « coiffure de Thyrsos », serait la femme dont la mauvaise vie le faisait « coiffé ».

5) *L. Titius Thyrsus* est sans doute le même céramiste d'Arretium qui signe *L. Tyrs*, en abrégé (*CIL*, XIII, 10009, 273 ; Behn, *Röm. Keramik*, p. 151, n. 1046 ; Déchelette, *Vases ornés*, I, 11, 22).

6) *Syll.*, 691, 64 : Θύρσος Κρίτωνος Ἐφέσιος. Je ne crois pas devoir faire entrer en ligne de compte ni le nom écrit ΘΥΟϹΟ sur une gemme représentant un autel de Jupiter dont Clarac tire un graveur qu'il nomme Θυρσὸς dans son *Catalogue des artistes*, p. 217 (*CIG*. 7089 ; on connaît au VIII[e] s. un autre graveur nommé Thersis, Perrot, *Histoire de l'Art*, IX, 19) ni celui qui figure dans un fr. des Ἰχθύες d'Archippos (v. 400) : il y est question d'y livrer entre autres Σηπίαν τὴν Θύρσου (Ath., VII, 329, c). La scène se passe sans doute au royaume des poissons, c'est d'une seiche qu'il est question ; le Θύρσος son père doit être le même poisson que, selon Athénée (VII, 310 e) les Romains appelaient θυρσίων (le *tursio* de Pline, IX, 34), le « pourceau de mer » (aussi a-t-on rapproché son

La même alternance des formes en σσ et en ρσ paraît se rencontrer dans les deux noms de peuple qu'il faut rapprocher de θυρσός, les Ἀγάθυρσοι et les Θυσσαγέται. Tous les deux sont connus depuis Hérodote[1], les Agathyrses entre le Danube et les Alpes de Transylvanie, les Thyssagètes entre la Volga et l'Oural ; Pline distingue encore les *Thyssagetae* et les *Agathyrsi*[2]. Mais une inévitable confusion s'est établie entre eux. On dut interpréter de bonne heure Agathyrses comme « ceux qui agitent (ἄγειν, *agere*, *agitare*) les thyrses » et les poètes latins rendirent *Agathyrsoi* par *Thyrsagetae*. Du moins Virgile fait-il de ses *picti Agathyrsi*[3] des Hyperboréens et Valerius Flaccus place-t-il ses *Thyrsagetae*[4] là où vivaient en réalité les Agathyrses : les Thyssagètes étaient localisés par les Lexicographes autour de la Palus-Méotide[5], alors qu'ils erraient au delà de la Volga. Sans examiner si *Agathyrsoi* est le nom donné par les Sarmates du Pont à la peuplade thrace des Τραυσοί qui serait identique aux futurs Daces[6], ni si les *Thussegetae* que Pline cite avant les *Tyrcae*[7] sont une peuplade gétique, comme on peut l'induire de leur nom (cf. les Massagètes), ou une peuplade ougro-finnoise comme l'indiquerait leur voisinage avec les Turcs, remarquons seulement que les Agathyrses passaient pour les descendants d'une partie de l'armée de Bacchus que le dieu avait, au retour des Indes, laissée au nord de l'Hèbre. C'est

nom de celui de la truie, *troja*), une espèce de squale ou de dauphin, peut-être le marsouin.

1) Sur les Agathyrses, cf. Herod., IV, 49, 100, 102, 103, 125 ; sur les Thyssagètes, Herod., IV, 22 et 123.

2) Pline, IV, 88.

3) *Aen.*, IV, 146.

4) *Arg.*, VI, 135-42.

5) Steph. Byz., *s. v.* Cette confusion vient sans doute du passage où Hérodote dit que c'est chez les Thyssagètes que prennent leur source les 4 grands fleuves qui se versent dans la Méotide.

6) C'est la théorie de Tomaschek, art. *Agathyrsoi* et *Daker* du Pauly-Wissowa.

7) Plin., IV, 19. Hérodote, IV, 22 place les Θυσσαγέται au N. des Βουδῖνοι et au S. des Ἰύρκαι qui sont sans doute les Turcs. Ils ne seraient d'après lui séparés des Agathyrses que par les *Boudinoi* dont les Gélonoi étaient une partie.

à ce titre que Valérius Flaccus les représente marchant au combat au son des tambourins et des flûtes, les lances ornées de fleurs et de festons, le corps vêtu seulement d'une peau flottante[1]. Les traits plus précis que nous trouvons chez d'autres auteurs[2], — le bleu servant à la teinture des cheveux et au tatouage du corps, tatouage d'autant plus étendu que l'on était plus élevé en dignité, l'abondance des ornements d'or recueillis dans les ruisseaux des Karpathes, la communauté des femmes, leurs lois formulées en vers qu'on devait apprendre par cœur — tous ces traits permettent de supposer que la tradition à laquelle se rattache Valérius Flaccus n'est pas seulement fondée sur une étymologie du nom des Agathyrses, mais sur l'existence chez eux d'un culte orgiaque analogue à celui de Dionysos. On sait que ce culte était répandu dans toute la Thrace[3], jusque chez les Besses et les Triballes qui, sur le Danube, devaient voisiner avec les Agathyrses ; même chez les *Gélons* qui habitaient au N.-E.[4] des Agathyrses, les mystes de Dionysos se tatouaient et l'on comprend que, contre un peuple où les orgies bacchiques auraient été si fort en honneur, l'on en vint bientôt à formuler avec Hérodote le grief « d'être les plus efféminés des hommes et d'avoir les femmes communes entre eux »[5].

Peut-on conclure de cette existence probable d'un culte dionysiaque parmi eux comparé à leur nom que le thyrse était déjà connu des Agathyrses comme emblème bacchique? Rien n'autorise à le présumer : on verra plus loin que le thyrse n'est pas nécessairement associé au culte de Dionysos et l'on doit faire remarquer ici que le nom des Agathyrses comme celui des Thyssagètes n'était connu aux Grecs que

1) C'est ce qui résulte du passage analysé de Valérius Flaccus.
2) En dehors des auteurs cités voir encore Méla, II, 16 et Solin, 20.
3) Cf. Rapp, *Die Beziehungen der Dionysoskultus zu Thrakien* (Pr. de Stuttgart, 1882) et Perdrizet, *Le culte de Dionysos dans le Pangée* (*Annales de l'Est*, 1911).
4) Hérod., IV, 108 : καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι.
5) Hérod., *loc. cit.*

par les Scythes du Pont. Ces mots représentent la forme scythique du nom de ces peuples. Cet intermédiaire scythique a-t-il dû beaucoup dénaturer les noms transmis? Il est permis de croire qu'il ne les a guère déformés, du moins pour des peuplades thraces, telles que l'étaient les Agathyrses. Étroitement apparentés comme ils l'étaient, Thraces et Scythes pouvaient reproduire sans difficulté leurs noms réciproques et l'on peut croire précisément que *thursos* faisait partie du vocabulaire scythique, puisque le chef des Scythes Royaux contre Darius s'appelle Ἰδάνθυρσος[1].

Que ce mot appartient aussi à la langue thrace, c'est ce qu'on peut conclure des deux exemples qu'il nous reste à examiner.

L'un est le *Thyrsis Stuberraeus*[2], assassin de Démétrios, le fils de Philippe V, l'autre ce nom de *Thursias* dont l'existence est connue à Chypre par un des *graffiti* chypriotes du temple de Séti à Abydos, celui de Τῖμος ὁ Θυρσija[3]. Pour ce dernier nom, on peut dire seulement qu'il offrirait un exemple de plus à ajouter à tous les faits tant d'ordre archéologique que d'ordre linguistique qui dénotent une influence thrace en Chypre : l'influence est si profonde qu'elle peut seulement s'expliquer par la présence d'un élément thrace parmi les tribus qui, vers 1300, apportèrent à Chypre la civilisation nordique[4].

Quant à *Thyrsis* de Stuberra, sa ville natale est en Péla-

1) Pour la première partie du nom (cf. *Ida-gygos*), cf. Kretschmer, *Einl.*, p. 362. Il faut peut-être rapprocher le nom d'un roi du Bosphore Cimmérien, Θοθορσης, connu par des monnaies vers la fin du IIIe s. de notre ère (*B. M. Cat. Pontus*, p. 78. Sur les rapports entre les Scythes et les Thraces voir les *Scythica* de B. Latyschew.

2) Liv. XL, 24.

3) Reproduit dans O. Hoffmann, *Die Griech. Dialekte*, I (1891), n. 217 d'après Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, 1884, n° 42. R. Meister veut bien m'avertir qu'on pourrait aussi lire Τυρσija (-α[υ] et qu'un toponyme de Chypre est Τυρρίας.

4) Voir surtout au point de vue archéologique, R. v. Lichtenberg, *Beitraege zur aeltesten Gesch. von Kypros* (*Mitt. d. vorderasiat. Ges.*, 1906) et R. Dussaud, *L'île de Chypre* (*Rev. Ec. d'Anthrop.*, 1907, réimprimé dans *Les civilisations pré-helléniques*, 1910). J'ai indiqué, dans l'art. *Sigyna* du *Dict. des Antiquités*,

gonie, l'une des provinces de la Péonie, limitrophe entre la Macédoine et la Thrace ; il peut donc porter un nom thrace comme un nom macédonien. Ce qui doit faire considérer son nom comme thrace, c'est qu'en Macédoine propre le groupe ρσ paraît avoir subi la même assimilation qu'en Attique. Ainsi les Macédoniens disent Ἀρριδαῖος, Κόρραγος, Δάρρων pour Ἀρσιδαῖος, Κόρσαγος, Θάρσων[1]. Il semble donc y avoir lieu de considérer Θύρσις comme thrace.

Ce nom de Thyrsis — *Tircis* comme on l'écrivait au XVIII[e] siècle — est devenu célèbre par la bucolique et la pastorale. Il n'est pourtant guère aisé de savoir comment le futur héros des *bergeries* s'y est introduit. Thyrsis apparaît dans la 1[re] idylle de Théocrite où il chante les malheurs de Daphnis et il a soin d'y déclarer dès l'abord qu'il est Sicilien : Θύρσις ὅδ' ὡξ Αἴτνας ; *Arcades ambo* annonce par contre Virgile au début de la lutte poétique de Thyrsis et de Corydon (VII[e] églogue) et Properce (II, 34, 68) le félicite de chanter *Thyrsin et adtritis Daphnin arundinibus*. Le nom avait pu être déjà mis à la mode par Épicharme. On sait tout ce que la bucolique doit aux mimes et aux saynètes du poète de Syracuse ; les noms qu'on donnait à son père, — Chimaros, Tityros et Thyrsos[2] — me paraissent trop appropriés au chantre des boucs (τιτυροί) et des chevreaux (χίμαροι) pour n'avoir

l'un des points de contact les plus curieux entre Chypre et la Thrace. Je compte reprendre la question dans un article sur *La Sigyne et les Sigynes*.

1) Cf. O. Hoffmann, *Die Makedoner* (Goettingue, 1906), p. 135, 160, 249. On pourrait objecter que l'on connaît deux auteurs de Μακεδονικά, l'un originaire de Pella, l'autre de Philippe, qui s'appellent Μαρσύας. Mais, par le demi-dieu Marsyas, ce nom était trop connu sous cette forme pour qu'il s'altérât.

2) Chimaros et Tityros sont connus par Suidas, *s. v.* Επίχαρμος, Thyrsos par Jamblique, *Vita Pyth.*, an 24, 241. Contrairement à Lorenz (*De Epicharmi vita*, p. 49) et à ceux qui, comme lui, cherchent à tirer de ces noms toute une généalogie, il me semble qu'il n'y a ici que des traditions satyriques : Thyrsos apparaît ainsi comme équivalent à Tityros dont Chimaros est une sorte de doublet. Ces quolibets ou rébus onomastiques (on sait combien leur présence chez Théocrite a aussi fait couler d'encre) me paraissent remonter à Épicharme même : ainsi, un de ses rares fr. conservés (125) consiste en un jeu de mots qui permet de comprendre pourquoi on lui donne Σηκίς pour mère.

pas été forgés d'après des passages jadis célèbres de ses comédies rustiques. Thyrsis ne serait-il pas, comme Daphnis, un génie agreste qui, de protecteur et patron des bergers et des pâtres, a fini par devenir l'un d'eux ? Daphnis aurait été, d'après certains, le propagateur, sinon l'inventeur du thyrse, puisque Virgile le montre enseignant aux pâtres *et foliis lentas intexere mollibus hastas* (v. 30). On a établi que c'est le premier des poètes bucoliques, Stésichoros d'Himère, qui a amené avec lui la figure de Daphnis de Chalcis en Eubée, sa ville d'origine, dans Himère, sa nouvelle patrie sicilienne. Avec Daphnis vint Ménalkas, son rival ou son éraste selon les légendes, peut-être aussi Amaryllis où l'on croirait voir une forme de cette Artémis Amarynthia ou Amarysia (l'étincelante?) dont le culte paraît avoir donné lieu en Eubée à des réjouissances champêtres[1]. De même Kômatas semble avoir eu une légende rustique en Crète avant qu'elle ne fût transportée à Sybaris ou à Thurium. Cette légende des abeilles rappelle celle à laquelle est mêlé Battos. Cet autre nom que la bucolique dut aux Doriens n'est pas seulement celui de Battos-Aristée, le civilisateur de Cyrène ; c'était aussi celui du berger de Nélée qui vit Hermès enlevant les troupeaux d'Apollon et ne craignit pas de le dénoncer[2]. Enfin, il est reconnu que *Tityros* est une forme dorienne de *Satyros* ; Tityre a commencé par être en Crète le démon-bouc qui poursuit la chèvre Diktynna ; puis, après n'avoir gardé que les pieds fourchus des Satyres, il finit comme l'inventeur du chalumeau rustique qu'on appelait τιτύρινος chez les Doriens d'Italie et en Macédoine[3]. C'est ainsi sur une sorte

1) Sur Tityros et Diktynna, cf. Strabon, X, 4, 12 ; pour τίτυρος signifiant bouc, Schol. Theocr., III, 2 et Servius, *Egl.*, I, 1 ; pour Tityros et le τιτύρινος Athénée, IV, 176 *c* et 183 *d* et Hesychius *s. v.*

2) On peut rappeler à l'appui de cette hypothèse que d'autres éléments de la bucolique vinrent des fêtes d'Artémis Karyatis et d'Artémis Korythalia en Laconie. Pour tous ces faits voir les articles *Bukolik* et *Daphnis* de Knaack dans le Pauly-Wissowa. Pour Daphnis ajoutez : E. Ciaceri, *Culti e Miti della Sicilia antica* (Catane, 1910) et H. W. Prescott, *Harvard Studies*, X.

3) Clem. Alex., *Strom.*, I, 393 P. et Schol. Theocr., VII, 78, Kômatas comme

de jeu de mots savant que s'ouvrent les *Bucoliques* avec les vers fameux :

> *Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi*
> *Silvestrem tenui Musam meditaris avena.*

Si Thyrsis-Thyrsos[1] était la personnification de ce symbole de fécondité et de joie qu'était le thyrse, on comprendrait qu'il ait, aussi bien que l'inventeur du *tityrinos*, sa place dans le chœur des Satyres. C'est là une hypothèse que rien ne permet encore de vérifier[2]. Mais il n'est pas inutile de rapprocher *thyrsos* et *Thyrsis* de ces génies sauvages de la nature en pleine sève, les Lykothersès et les Lityersès des Thraco-Phrygiens[3]. Ces héros agrestes atteignent rarement à la célébrité ; mais, si les lettrés les ignorent, les paysans qui, pendant des siècles, ont célébré leur passion dans des fêtes rustiques, ne les oublient guère. Aussi peut-on se demander si ce n'est pas au culte du héros Thyrsos qu'aurait succédé celui de saint Thyrse, martyrisé sous Décius. Ce sont surtout

Thyonichos de l'idylle XIV peuvent passer pour des noms dionysiaques puisque l'on trouve Dionysos nommé Κωμαστὴς et Θυωναῖος.

1) C'est encore à Thyrsis que s'adresse une épigramme de l'*Anthologie* attribuée à Théocrite (IX, 432) et Θύρσις ὁ κωμήτης, ὁ τὰ νυμφικὰ μῆλα νομεύων, Θύρσις ὁ συρίζων Πανὸς ἴσον δόνακι est le héros d'une épigramme de Myrina (VII, 703) que Virgile avait sans doute à l'esprit quand il montrait de même son Tityre jouant de la flûte à l'ombre d'un hêtre ; le Thyrsis de Myrina se repose sous un pin ombreux, σκιερὸν ὑπὸ τὰν πίτυν.

2) Je crois avoir montré autrefois (*Rev. d. Ét. anc.*, 1907, p. 245-8) que le *Sperchis* que la poétesse déclame dans « les femmes aux fêtes d'Adonis » de Théocrite est une vieille complainte dorienne sur la mort périodique d'un génie de la nature agreste. Pour Sperchis il faut induire ce rôle par raisonnement ; il n'est connu que par un seul texte pour l'Astrabakos qui joue un rôle semblable aux fêtes de l'Artémis de Karyai ; ce n'est que par un texte aussi que nous voyons comment la légende de Daphnis fut unie à celle de Lityersès, que par un texte que nous pouvons entrevoir la véritable nature de Lykothersès ou de Tityros. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à supposer que la légende de Thyrsis ait disparu puisque plusieurs légendes rustiques similaires ont été si près de tomber aussi dans l'oubli.

3) S. Reinach vient de montrer (*Rev. arch.*, 1912, I, p. 400), que Marsyas avait aussi un caractère analogue : au même titre que lui et que Lityersès, Thyrsos n'a-t-il pu être un héros-martyr phrygien de la végétation ?

deux villes de Phrygie, Apamée et Apollonie, qui se disputaient l'honneur d'avoir vu son glorieux supplice ; en tout cas, son culte devait être déjà célèbre quand, vers 400, Caesarius, préfet du prétoire, fit construire pour recevoir ses reliques une église magnifique hors les murs de Constantinople. Elles passent pour avoir été par la suite transférées à Tolède où l'archevêque Cyscilla lui fit élever un sanctuaire vers 775 ; peut-être le nom de Thyrsos n'a-t-il pas été sans influence sur la popularité de celui de Thérèse en Espagne[1].

* * *

Nous avons vu que *thyrsos* est un vocable qui paraît appartenir en propre au rameau thraco-phrygien des langues indo-européennes. Ce rameau est surtout voisin du rameau gréco-latin. C'est donc avec l'aide du vocabulaire de ces deux langues classiques que nous devons rechercher la racine à laquelle *thyrsos* se rattache. Avant d'entreprendre cette recherche, il convient de voir si nous n'y saurions être gui-

1) Le martyre *De S. M. Thyrso, Leucio, Callinico et aliis XV in Asia* occupe plus de 100 pages du dernier tome de décembre des *Acta Sanctorum* (p. 423 et suiv.). Le jour de son martyre est placé le 14 de ce mois par les Grecs, le 18, le 27 ou le 31 par les Latins. Au lieu de *Thyrsus* on trouve parfois les formes *Thyrsicus, Tarsus, Tarsicus*. Les seuls détails intéressants pour nous à relever dans l'interminable récit des supplices auxquels il est soumis en vain, c'est que la plupart d'entre eux consistent à le jeter dans l'eau ou même dans la mer (ainsi, dans la version qui place son supplice à Milet, *in quemdam locum qui dicitur Daphne quod interpretatur Laureto*) et le choix des idoles qu'on lui voit détruire, à Apamée celle de Dionysos, à Cesarée celle d'Apollon, à Apollonie celle d'Esculape. On a encore en Orient des traces de son culte à Nicomédie et à Alexandrie. Quant au saint Thyrse dont les reliques passaient pour conservées dans les églises qui portaient son nom à Sisteron, Limoges et Noyon, c'est probablement le disciple de Polycarpe de Smyrne qui serait venu avec saint Andoche évangéliser les Éduens et aurait été martyrisé à Saulieu près d'Autun (24 sept.; on montrait dès le v[e] siècle sa tombe à Saulieu). Le saint Thyrse dont les reliques sont à Saint-Gall serait plutôt le soldat de la légion thébéenne martyrisé à Cologne (24 sept.) ou à Trèves (4 oct.). Il n'y a, d'ailleurs, rien d'impossible à ce que ces deux saints soient de même origine que Thyrse le Phrygien.

dés par le sens qui se dégagerait de mots apparentés à *thyrsos*. Peuvent-ils nous indiquer la signification première qui s'y rattache?

On ne sera pas surpris de rencontrer un groupe de noms de plante apparentés à *thyrsos*. Le mot de thyrse évoque à l'esprit un rameau naturel ou artificiel garni de feuilles qui forment touffe à l'extrémité et l'on sait que l'on désigne en botanique sous le nom de thyrse certaines panicules : quand la grappe de fleurs, composée d'un axe central d'où divergent des ramilles, chacune terminée par une fleur, prend un aspect ovoïde, — surtout l'aspect de la pomme de pin qui semble si souvent couronner les thyrses —, la panicule reçoit le nom de *thyrse*. Qu'un usage semblable du mot thyrse ait existé chez les botanistes anciens, c'est ce qu'indique le vers où Columelle, décrivant les jardins, parle de la *scilla thyrsuta*[1]. On sait que, sur les bords de la Méditerranée, la hampe que la scille projette hors de son bulbe n'a pas seulement 0,25 comme dans nos bois, mais atteint de 0,60 à 0,80 et qu'elle est couronnée par une grappe fuselée de fleurettes blanches.

Les trois plantes dont les noms se rapprochent de *thyrsos*, θύρσιον, θυρσίνη et θυρσίτης, peuvent-elles recevoir de leur désignation une explication semblable? Le nom de θύρσιον est donné ou à la κατανάγκη[2] ou au θυμός[3]; ces deux plantes peuvent rappeler le thyrse artificiel, la catananche ou cupidone bleue, — la plante *qui contraint*, employée pour les philtres amoureux —, par le capitule à involucre formé de plusieurs rangs de folioles qu'elle porte au sommet d'un long pédoncule, le thym par les glomérules que ses fleurs rosées ou purpurines forment au haut des tigelles maîtresses. La θυρσίνη est identique à l'ὀροβάγχη; comme rien ne peut évoquer, semble-t-il, l'idée du thyrse dans cette herbe parasite de la vesce, du thym et

1) Col. X, 337. On sait que le Xe livre du *De re rustica* de Columelle, compatriote et contemporain de Sénèque, fut écrit en vers pour suppléer aux *Géorgiques* dont aucun livre n'avait été consacré aux jardins.

2) Dioscoride, IV, 131.

3) Diosc., III, 44.

du serpolet, on doit supposer qu'elle dut son nom ou au fait qu'elle s'enroule autour du thym dit *thyrsion* ou à une fausse étymologie qui aurait rapproché de *Bakchos* la seconde partie de son nom *bagché*[1]. Le θυρσίτης enfin, autre nom de l'ὠκιμοειδής[2], peut rappeler un thyrse par ses inflorescences qui se présentent comme une grappe terminale de fleurettes blanches ou rosées sortant d'une corolle de bractées violacées. Ainsi les plantes de ce groupe peuvent devoir leur nom à une comparaison avec le thyrse artificiel; d'ailleurs, le fait même que le nom tiré de thyrse est, pour elles, un second nom, indique qu'il ne leur a pas été donné primitivement, mais comme un surnom distinctif.

La raison d'être de ce surnom ressort de l'emploi même qui y est fait du terme de θυρσὸς dans la botanique des anciens. Ce qui amène le thyrse à l'esprit, c'est toujours, quelle qu'en soit la forme, un gros bouton surmontant une tige.

Telle paraît être la seule idée qui dirige l'emploi de ce terme pour désigner les tiges florifères des plantes les plus diverses : le pied allongé du champignon-bolet qu'ombrage un large chapeau sporifère[3], la tigelle centrale de l'origan-dictame qui porte des fleurs purpurines disposées en panicule[4], les caules du chou[5] et de la laitue[6], les branches

1) Diosc., II, 172. La véritable signification du nom est « qui étouffe les vesces (ὄροβοι) ».

2) Diosc., IV, 28. Pour toutes ces identifications voir O. Lenz, *Die Botanik der alten Griechen und Römer* (Gotha, 1859); K. Koch, *Die Baüme and Straüche des alten Griechenlands* (Stuttgart, 1879).

3) C'est Apicius qui parle du *tirsus boleti*. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 754.

4) Servius, *ad Aen.*, XII, 413 : *caulem autem medium fruticis qui vulgo thyrsus dicitur*. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 519.

5) Ps.-Theodorus, *De simpl. med.*, 42. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 325. Il s'agit peut-être plutôt de l'artichaut dont la tête avec ses feuilles disposées en assises décroissantes rappelle vivement le couronnement du thyrse en forme de pomme de pin.

6) Cf. Pline, XIX, 8, 39 : Columelle, X, 370; Apicius, IV, 123. Pour se rafraîchir sans boire, Auguste mâchait un *lactuculae thyrsus* (Suet. *Oct.*, 77). On sait que le *lactucarium* qui se tire par incision de la tige de la laitue a des propriétés calmantes, voisines de celles de l'opium.

d'asperge[1]; cette espèce de plantain dont les fleurs sont groupées en un épi cylindrique qu'on paraît avoir nommé *polineoratursion*[2] ainsi que le cynoglosse[3] et le potamogéton[4], sorte de plantain d'eau qui projette à la surface sa fleur au sommet d'une longue tige; certaines euphorbéacées enfin[5] très semblables à la férule dont on verra l'influence sur l'origine du thyrse. Dans la plupart des fleurs même, ce qui pouvait rappeler le thyrse c'était l'étamine avec la large anthère surmontant le mince filet. Aussi, rien d'étonnant à ce que *thyrsus* ait passé, au sens de membre reproducteur mâle, du règne végétal à l'espèce humaine[6].

De cette revue des termes botaniques apparentés à *thyrsos*, il paraît résulter qu'ils sont tous postérieurs à l'introduction du thyrse artificiel — début du v[e] siècle au plus tôt — et qu'ils ne peuvent ainsi nous renseigner sur la signification originelle du thyrse. Tout ce qu'on peut en retenir c'est que cette signification a dû être telle qu'elle puisse se prêter à une application générale en botanique. C'est ce que confirment les définitions de θυρσός par κλάδος, rameau[7], et des passages comme

1) Pline, XIX, 8, 42.

2) *Corp. gloss. lat.*, III, p. 473, 51. *Polineoratursion* a dû être une désignation de certaines étamines à gros sac de pollen.

3) Pline, XXV, 8, 41.

4) Pline, XXVI, 8, 33.

5) Pline, XXV, 7, 38 rapporte que Juba trouva dans l'Atlas une *euphorbea specie thysi, foliis acanthinis*. On sait que les thyrses à férule des vases apuliens portent des feuilles qui ressemblent souvent à celles de l'acanthe.

6) Ps.-Apulée (attr. à Muret), Ἀνεχόμενος, 17 : *thyrsumque pangant hortulo in cupidinis*. Sur la célèbre coupe des *Agathyrsoi* le thyrse qu'ils portent se termine par un *phallus oculatus*. Hartwig, *Meisterschalen*, pl. XXXVII, dit n'en pas trouver la signification. Elle semble résulter de cette naturelle comparaison du membre ithyphallique avec un thyrse à bouton (cf. la fin de la glose de Lucien, note suiv.), du souvenir des phallophories qui jouaient un rôle dans certaines fêtes dionysiaques et de la réputation de dévergondage qui s'attachait aux Agathyrses comme aux Satres, cette autre peuplade thrace qui a contribué à donner naissance à la légende des Satyres.

7) Hésychius : Θυρσός· ῥάβδος, βακτηρία βακχικὴ ἢ κλάδος. **Etym. Magn** : θυρσός· ὁ κλάδος ὁ παρὰ Διονύσῳ; Lucien, *Schol.*, éd. *Rabe*, p. 374 : θύρσος, ὁ κλάδος ὁ παρὰ Διονύσῳ παρὰ τὸ συνεχῶς ταῖς Μαινάσι κινεῖσθαι, οἱονεὶ θύειν — ὅ ἐστιν ὁρμᾶν — ὄρθος, οὐκ ἐγκεκλιμένος. Les autres termes rares employés pour désigner

le vers où Euripide qualifie le νάρθηξ d'εὔθυρσος[1] ou celui où Plutarque montre les Argiens, quand ils évoquent Dionysos au marais de Lerne, soufflant dans des trompettes cachées dans des thyrses[2]. C'est seulement par des rameaux, des branchages, que le *narthex* qui est essentiellement un roseau peut être orné et qu'une trompette peut être cachée. Sans doute le mot s'est spécialisé de bonne heure pour désigner exclusivement l'emblème de Bacchus. Mais la meilleure preuve que ce sens de branche ou rameau est fondamental dans θυρσός c'est que, néanmoins, ce sens lui est resté attaché jusqu'à la fin du monde romain. Dans les glossaires dressés à l'usage des barbares germaniques on trouve *tursus*, *tyrsus*, *tirsus*, *tirisus*, *tirosus* traduits par le vieil allemand *cholbo*, *stingil*, *stengila*, *strunck*, c'est-à-dire crosse ou massue (*kolb*), tige ou branche (*stange*), tronc (*strunk*); *tirsula* est rendu par *astlein*, rameau[3].

Nous avons commencé par examiner les termes qui, par leur forme, paraissaient le plus étroitement apparentés à

un rameau ne nous renseignent guère, tels ὅρπηξ. ὄζος et l'éolien ὔσδος, κλάδος et κορυθάλη. Ce dernier désigne particulièrement le rameau du mariage comme εἰρεσιώνη le rameau de mai. Quant aux noms qui expliquent deux des vocables que Dionysos porte à Kos, Θυλλοφόρος et Σκυλλίτας (Paton-Hicks, 27 et 37), d'après Hésychius θύλλα semble plutôt une variante de φύλλα (cf. *thyrsus-fustis*), σκυλλίς un synonyme de κληματίς.

1) *Bacch.*, v. 1136.

2) Plut., *De Is. et Os.*, 35 b. : Τὰς σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν. Dans les exégèses qu'on a données de ce curieux rite d'évocation (cf. en dernier lieu, Nilsson, *Griech. Feste*, 1906, p. 289), on ne semble pas s'être demandé pourquoi il fallait cacher dans des branchages les trompettes évocatrices. Je crois qu'il faut se représenter qu'on est à une des bouches des enfers (avant de souffler dans les trompettes on précipite, en effet, εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ); le jeune agneau suffira à apaiser Pylaochos, le gardien de l'entrée infernale; mais les mauvais démons pourront sortir en foule et assaillir ceux dont la trompette les a réveillés; il faut donc à la fois leur cacher celles-ci et les cacher dans des rameaux qui, pour les adorateurs de Bacchus, devaient avoir la même valeur prophylactique que le buis béni pour les Chrétiens. Reconnaissant ses fidèles à cet insigne, Dionysos ne leur fera aucun mal lorsqu'il sortira de l'eau.

3) Goetz, *Corpus glossarum*, s. v. et Diefenbach, *Glossarium latino germanicum*, s. v.

θυρσός. Cette ressemblance même, indiquant qu'ils en avaient été dérivés à une époque relativement récente, pouvait faire présumer que l'examen ne serait guère révélateur pour le sens originel. On peut espérer davantage d'une étude de termes qui ne semblent pas à première vue apparentés à θυρσός comme θύστλα, θύστρα, θύστιον, θύσα, θυϊάς, *fustis*. Les lois de la linguistique y montrent des formes parallèles à θυρσός ; plus ces formes s'en écartent en apparence, plus elles ont dû se détacher de bonne heure du tronc commun, plus elles peuvent nous permettre de remonter vers la racine.

θύσθλα apparaît déjà dans l'*Iliade*. Le poète nous montre Lykourgos poursuivant les nourrices de Dionysos à travers le Nysa sa redoutable *bouplêx*[1] à la main :

. . . . αἱ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν (VI, 132-4).

« Toutes ensemble elles jetèrent à terre leurs *thustla*. »

Les scholiastes expliquent : οἱ μὲν, τοὺς κλάδους · οἱ δὲ, τοὺς θύρσους, τουτέστι βακχικὰς δράκας[2], ὅ ἐστι διονυσιακὰ μυστήρια · ἔνιοι δὲ, πάντα κοινῶς τὸ πρὸς τὴν τελετήν. Eustathe commente : θύσθλα · ἢ τελεστικά τινα θύματα οἷα καὶ χέεσθαι[3], ἢ ῥάβδοι τινὲς ἐν οἷς καὶ νάρθηκες φορήματα διονυσιακά, ἢ κλάδοι τινὲς ὁποῖοι καὶ οἱ περὶ τὸν Διόνυσον βακχικοὶ θύρσοι οἱ βαρυτονούμενοι · οἱ γάρ τοι ὀξυνόμενοι θυρσοὶ χαμικὰ δηλοῦσι στέμματα[4]. Même diversité chez les Lexicographes : ainsi Hésy-

1) L'emploi d'un aiguillon à bœufs pour cette poursuite ne s'explique-t-il pas parce que ces Ménades passaient à l'origine pour des génisses enragées ? Lycophron les appelle κεραοφόροι (1237) et Eschyle, dans ses *Hédoniens*, parlait de leurs mugissements.

2) Ce terme de δράξ qui n'est connu que dans l'Égypte hellénistique (textes de la *Septante* et de la *Batrachomyomachie* cités dans le *Thesaurus*, du papyrus de Leyde dans Herwarden) est pris dans le sens de poignée, main; ici c'est sans doute « ce qu'on agite dans la main (cf. δράσσομαι, saisir violemment, emporter). Ou serait-ce le nom d'une phase ou figure des danses bacchiques, « l'empoignement », celle où le Satyre feint d'emporter la Ménade ?

3) Dans cette interprétation le κατέχευαν d'Homère est évidemment pris dans le sens de « jeter à terre le contenu, de vider » ; χοῦς, le conge, le récipient employé à la fête des *Choes* et dans les confréries dites *chous*, est aussi cité par Hésychius parmi ses définitions de θύστλον.

4) Il résulte de ce passage que les grammairiens avaient essayé de distinguer

chius : θύσθλα · αἱ κράδαι · ἔνιοι μέν, τὰ φερόμενα τοῖς βωμοῖς βακχικά, οἱ δέ, τὰ φύλλα τῆς ἀμπέλου · ἄλλοι κλάδους οἱ δὲ ῥάβδους, νάρθηκας, θύματα, χοάς ; Photios : θύσθλα · ῥάβδοι, νάρθηκες ; l'*Etymologicum Magnum* : θύσθλα · θυρσοὶ ἢ κλάδοι οὓς Βάκχαι κατέχουσιν, ἢ τὰ φύλλα τῆς ἀμπέλου · ἢ τὰ ἐπὶ τὴν θυσίαν φερόμενα ; l'*Etymologium Gudianum* ajoute : θύσθλα, αἱ λαμπάδες. Les textes que les Byzantins avaient sous les yeux permettaient donc d'attribuer à θύσθλα des sens bien différents : c'était ou l'extrémité flexible des branches (κράδαι), ou des rameaux en général ou des rameaux plus particuliers, soit les thyrses dionysiaques, soit les rameaux qu'on porte aux noces, soit enfin les pampres ; ce pouvait encore être des flambeaux, tout ce qui concerne l'appareil des mystères ou même des offrandes mystiques, libation ou encens.

Toutes ces interprétations se retrouvent pour θύρσος[1] ; voyons s'il en est une vers laquelle doivent incliner les six textes où θύσθλα figure. Cinq sont poétiques, les deux plus anciens, dus au savant Lycophron, assez explicites. A en croire ce contemporain de Théocrite, qui, fils adoptif de l'historien Lykos de Rhégium, connaissait bien les usages de la Grande Grèce, la dévotion aux tombes de Parthénopée à Naples et de Philoctète à Crotone se serait marquée par des libations et des sacrifices de bœufs λοιβαῖσι... καὶ θύσθλοις βοῶν[2]. Dans un autre passage de l'*Alexandra* le poète érudit nous montre Hèraklès, pour honorer Zeus Kômyros, καταίθων θύσθλα[3]. Puisque καταίθειν signifie « consumer », il est plus

par l'accentuation : avec l'accent grave les θυρσοὶ désigneraient les thyrses dionysiaques ; avec l'avant aigu les thyrses nuptiaux. Qu'on donnait le nom du thyrse aux rameaux qu'on portait aux noces, généralement en myrte ou en aubépine, ce rite n'est guère connu que par ce passage et cette autre glose θύρσος · τὸ στέμμα τῶν γάμων (*Et. Magn.*), tandis que de nombreux textes mentionnent les flambeaux nuptiaux, δᾷδες νυμφικαί.

1) Même celle comme flambeau, Photios, *Lex.* : θυρσός · βακχικὴ ῥάβδος ἢ λαμπὰς ἣν ἐβάσταζον εἰς τιμὴν τῷ Διονύσῳ et θυρσοὶ · θύματα ; Hésychios : θυρσοί · λαμπάδες λύχνοι.

2) Lycophron, *Alexandra*, 720 et 929 (voir les notes des éd. Holzinger et Ciaceri).

3) Lycophron, *Alexandra*, v. 459.

vraisemblable qu'il s'agit ici de l'holocauste d'une victime que d'une fumigation d'encens consumant des victimes. Au début de ses *Cynégétiques* écrites au temps de Caracalla, Oppien, pour expliquer le sujet qu'il a choisi, feint un dialogue entre lui et un ami : « Je ne veux pas chanter l'Oribakchos triennal, ni le chœur d'Aonie sur les bords profonds de l'Asôpos[1] », dit-il, et un interlocuteur de lui répondre : « Laissons donc, puisque tu l'ordonnes, de célébrer les nocturnes sacrifices de Sabazios. Combien de fois me suis-je joint au chœur qui danse autour de Dionysos Thyônaios ! »[2]. Ici θύσθλα ne désigne plus nécessairement des victimes ; il peut s'agir de toute cérémonie religieuse ; la plus importante étant la course échevelée dans la montagne sainte, c'est probablement à elle qu'il est fait allusion ; on vient de parler du chant qui célèbre le Bakchos des montagnes ; le vers suivant rappelle les chœurs qui dansent autour de lui. Pourtant, il pourrait s'y agir aussi de sacrifices.

Deux siècles après Oppien, c'est avec ce sens qu'on retrouve θύσθλα dans les deux passages des Argonautiques orphiques où ce terme reparaît. C'est d'abord Médée devant la porte du palais d'Aiétès : « La voilà, sur le seuil du portail, la princesse qui voit au loin. Elle est debout, activant l'éclat du feu, telle que les Kolques invoquent l'Artémis de la porte (Ἐμπυλίη, c'est Hécate) à la course retentissante (κελαδοδρομός). Redoutable à voir aux hommes et redoutable à entendre, A moins qu'ils n'aient approché des cérémonies mystiques et des

1) On sait que l'Aonie est un des noms poétiques de la Béotie dont l'Asôpos est le fleuve. Quant au τριετῆ Ὀρίβακχον, c'est évidemment le Bakchos des montagnes dont la fête revient tous les trois ans, celui en l'honneur duquel se célèbre l'*oribasie*.

2) Dans son édition critique de *La Chasse*, P. Boudreaux adopte comme texte du vers 26 Λείψομεν, ὡς κέλεαι, τὸ σαβάζειν νύκτερα θύσθλα. — Τὸ σαβάζειν exactement « célébrer en sabaziaste » (en poussant le cri de *saboi*) est une correction de Turnèbe pour le τὰ σὰ βάζειν des mss. ; d'autres ont proposé τὰ Σαβάζια. La version des ms. était celle connue du scholiaste puisqu'il note : Βάζειν · λέγω, ἀείδειν. On cite à l'appui ces vers d'une épitaphe probablement orphique de Rome : ἑπτὰ μόνους λυκάβαντας δύω καὶ μῆνας ἔζησα, | ὧν τρεῖς ἐξετέλουν Διονύσῳ ὄργια βάζων (Kaibel, *Ep. gr.*, 587, 5 ; *IG*, XIV, 1642).

charmes de purification, Charmes tels que, sans doute, la prêtresse en tient renfermés dans la ciste, Médeia au fatal hymen, au milieu des jeunes Kytéïades »[1]. Les θύσθλα καθαρμῶν pourraient être des sacrifices de purification ; mais, puisque le vers suivant montre que Médée les tenait dans la ciste mystique, il est plus probable qu'il ne s'agit ici que d'amulettes ou de charmes purificatoires. Dans le second passage, Orphée montre l'Argô traversant la Palus-Maeotide : « Peinant pendant neuf nuits et neuf jours, Nous laissons de part et d'autre les tribus pressées des hommes, Pakytens et Arkliens de race et Léliens superbes, Et Scythes porteurs d'arc, fidèles serviteurs d'Arès, Et Taures mangeurs d'hommes, qui apportent des sacrifices horribles, A la Mounychia (Artémis, à cause de son temple de Mounychie), et le cratère ne suffit pas à tenir le sang humain »[2]. θύσθλα ne peut désigner ici que des victimes. Notre seul texte en prose n'est guère plus clair. C'est Plutarque qui, dans le fragment *des Maladies de l'Ame*[3], demande si la foule accourue — sans doute à Chéronée, sa ville natale, au pied du Parnasse — n'y est pas venue « pour participer en commun à mesmes religions et mesmes sinistres cérémonies ». La religion consiste en l'offrande des prémices à Zeus Askraios, la cérémonie sainte dans le βεβακχευμένον θύσθλον qu'on célèbre avec frénésie (ὀργιάζοντες) en l'honneur de Dionysos durant les nuits sacrées dans les danses communes. θύσθλον peut désigner ici toute cérémonie conduite de façon bacchique, aussi bien la danse échevelée que le déchirement de la victime.

De tous les sens attribués par les textes et les gloses à θύσθλα le moins autorisé semble celui qui en fait des libations. C'est cependant l'acception que θύστρα paraît avoir eue dans la

1) Voici le vers qui nous intéresse, 907 : εἰ μή τις τελετὰς πελάσει καὶ θύσθλα καθαρμῶν.

2) Voici les vers importants, 1078-80 : Τοξοφόρους τε Σκύθας πιστοὺς θεράποντας Ἄρηος, | Ταύρους τ' ἀνδροφάγους, οἳ ἀμειδέα θύσθλα φέρουσι | Μουνυχίῃ, βροτέῳ δ' ἐπιδεύεται αἵματι κρητήρ.

3) Plutarque, *Moralia*, p. 501 E ; οὐδὲ Διονύσῳ βεβακχευμένον θύσθλον ἱεραῖς νυξὶ καὶ κοινοῖς ὀργιάζοντες κώμοις.

langue liturgique. Ce mot n'est qu'une autre forme de θύσθλα — on sait avec quelle facilité les deux labiales λ et ρ alternent — mais il a pu être spécialisé dans ce sens comme l'indique l'unique exemple certain qu'on ait de ce terme. Sur deux fragments appartenant à des calendriers liturgiques de Kos, il est fait mention des θύστρα alloués au dieu : dans le seul où il nous soit dit en quoi ceux-ci consistaient, on voit qu'il s'agit d'huile et de vin[1]. Thustra ne peut donc désigner que des liquides qui doivent être ou versés dans des libations ou brûlés pour encenser le dieu.

Il est tentant de rapprocher de θύστρον le nom du troisième mois de l'année macédonienne Δύστρος (février). Par ailleurs, on a rapproché *Dystros* de θυῖος-θυίος[2], mois en Thessalie et dans toute la Grèce du N.-O., de Διόσθυος mois à Rhodes, à Théra et peut-être à Élis. Le mois d'Élis s'appelait sans doute plutôt θυῖος[3] : ce serait le mois où l'on célébrait les θυῖα près de la ville. Cette fête était celle de Dionysos ; elle était organisée par un collège de seize femmes qui suppliaient le dieu de leur apparaître sous forme de taureau[4]. On ne sait si elles y portaient le nom de Thyades sous lequel elles sont si célèbres à Delphes. Leur lieu de réunion est, à Delphes, la place dite ἐν θυίαις ou θυστεῖον[5], mais c'est dans le Parnasse qu'elles célébraient leurs pannychies tous les trois ans en novembre-décembre — le mois avait pris de leurs courses aux flambeaux le nom de *Dadaphorios* : elles n'évoquaient pas le Dionysos taureau, comme à Élis et à Lerne, mais bien *Liknitès*, le Dionysos du *liknon*, la corbeille aux prémices au milieu desquels un phallus

1) Paton et Hicks, *Inscr. of Cos.*, 38, 24 : après avoir sacrifié une brebis à Athéna Machanis, le prêtre : θύστρα δίδωτι τῷ θεῷ ἐλαίου τέτορας κοτύλας, οἴνου τετάρτα... ; 40 b 10 : après un sacrifice à Zeus θύστρα ἁ πόλις παρέχει... Ni les éditeurs ni Ziehen dans ses *Leges Sacrae* n'ont expliqué ce qu'ils entendaient par θύστρα.

2) Cf. Hoffmann, *Die Makedoner*, 1906.

3) Le nom est corrompu : on peut en tirer aussi bien Διόσθυος que Θυῖος.

4) Pausanias, IV, 26 ; Plutarque, *Quaest. gr.*, p. 294, A. Cf. Weniger, *Das Kollegium d. 16 Frauen und der Dionysos-dienst in Elis* (Pr. de Weimar, 1883).

5) Esch., III, 122 ; Harpocration et Suidas, *s. v.*

était caché; tous les neuf ans, elles représentaient le mystère où Dionysos ramène des Enfers sa mère Sémélé qui porte le nom de Thyônè comme Dionysos celui de Thyônidas ou Thyônaios[1]. A côté de la forme Θυιάδες, on connait Θύσαι par un vers de Lycophron (v. 106) qu'est venue confirmer l'inscription de l'ἱερεία θύσα εὐία Πρινοφόρου de Salonique[2]; on connait encore les Θυστάδες par Hésychius qui les appelle Νύμφαι τινὲς αἱ ἔνθεοι καὶ Βάκχαι et rapporte que, selon d'autres, elles étaient aussi des prêtresses ou acolytes de Perséphone. L'existence d'une forme intermédiaire θυσσάς est attestée par une épigramme de Ténos : θυσσάδος ἀγροτέρου βρομίου θέσαν εἰκόνα μύσται[3]. Aussi, bien que la forme θυρσάς soit inconnue, ne semble-t-il pas téméraire, après tous les chaînons dont on a indiqué la suite[4], de rattacher à *thyrsos* le nom des Thyiades?

Nous avons signalé plus haut ce qui permettait de rattacher à τύρσις-*turris* les Τυρσηνοί-*Tyrrheni*; mais, malgré leur homophonie, ces termes ne paraissent pas devoir être rapprochés de *thyrsos*; l'aspiration les en distingue essentiellement et le sens paraît orienté vers une tout autre signification originelle. Le mot latin qui, morphologiquement et sémantiquement, correspond à *thyrsos-thyrsis* c'est *fustis*[5].

1) Paus., X, 4, 3; Plut., *Is. et Os.*, p. 305 a; *Quaest. gr.*, p. 293. Cf. Weniger, *Ueber das Collegium der Thyiaden in Delphi* (Pr. Eisenach, 1876).

2) Cf. Perdrizet, *BCH*, 1911.

3) Kaibel, *Ep. gr.*, 8711, 11 = *IG*, XII, 5, 972. La statue placée par les mystes dans le temple de Dionysos est celle d'une certaine Isia qui a fait achever à ses frais une chapelle comprise entre le temple de Dionysos et le temple voisin de Déméter. — On ne paraît pas pouvoir faire état de la ville de Θυστίον ou Θυτίον, ville d'Étolie.

4) Il faut peut-être aussi y donner place à θυρξεύς vocable sous lequel Apollon est adoré à Kyaneai, Paus., VII, 21, 13.

5) Le rapprochement de *fustis* et de θύρσος a été proposé par F. Froehde, *Bezzenberger Berichte*, I, 1877, 196 et admis par la haute autorité de Buecheler (note dans G. von Papen, *Der Thyrsos*, 1905, p. 13). Parmi les auteurs des derniers dictionnaires étymologiques grecs, Prellwitz l'admet, Walde et Boisacq préfèrent rapprocher *fustis* du terme allemand *busch*, rondin, gourdin, qui dériverait d'un germanique *bhud-sko* dont l'équivalent latin serait *bhud-sti*. Dans les deux étymologies, le sens de *battre*, *frapper* reste attaché à la racine et l'on peut rapprocher *fustis* de *confutare*, *refutare*.

Le *f* répond au θ comme dans θυμός-*fumus*, θερμός-*furnus*. La place du mot dans les vers et son sort dans les langues romanes indiquent que l'*u* était long; on peut admettre que c'est là un allongement compensatoire et que *fustis* a succédé à *furstis* comme *Maspiter* à *Marspiter*, *testis* à *terstis*, *Tuscus* à *Turscus*[1]. Or, *fustis* désigne tout bâton ou canne; à l'origine, il a dû s'appliquer au tronc ou à la branche qui, dépouillée, donne le bâton souple dont on se sert pour *fustiger* ou le tronc que, dans diverses acceptions, nous appelons *fût*. Son acception botanique a survécu en latin dans les dérivés, *fusterna* qui désigne les branches mobiles du sapin par contraste avec le tronc rigide, *fusticulus* qui désigne tout rameau souple, propre à faire des verges : c'est de *fusticulus* que vient notre mot *fouet*.

Nous sommes en mesure de faire rentrer θύρσος-*fustis* dans toute une série de mots qui désignent l'agitation violente, la précipitation furieuse, θύω, θοάζω et θύνω, s'élancer impétueusement, bondir, *furere* et *furia*, θύσω, être en rut, θύελλα, la tempête, θυμός, θυμικός, θυμοῦμαι avoir le cœur qui bat, le sentir plein, turgescent, être impétueux, s'emporter, θυσσόμαι, s'agiter, s'élancer, θυσανός, ce qui s'agite, d'où les franges. Doit-on rapprocher de ces termes θύειν sacrifier? Les anciens y avaient pensé et tendaient à voir dans θυιάς la « sacrificatrice » d'autant plus qu'en Crète le prêtre s'appelait encore θύστας (Hesychius). Pour concilier les deux interprétations, il suffit d'admettre que le sacrifice désigné par θύειν est un holocauste d'une victime ou une libation d'encens, de toute façon un sacrifice qui se traduit par des bouillonnements, de la fumée, un tourbillon, un mouvement d'air assez vif pour être sensible.

C'est précisément ce qui ressort des recherches minutieuses de Stengel sur le sens de θύειν et des termes apparentés dans Homère[2]. Θύειν y signifie toujours « brûler,

1) Cf. Stolz et Schmalz, *Lat. Gramm.*, 3e éd. dans le *Handbuch* de I. v. Muller, p. 74, 93.

2) Voir les notes qu'il a réimprimées dans ses *Opfergebräuche der Griechen*

consumer », θύεα et θυηλαί désignent les offrandes qu'on fait brûler sur l'autel, particulièrement les prémices, puisque c'est la partie de l'animal qu'on ne mange jamais, qu'on brûle sur l'autel; cet autel c'est le βωμὸς θυήεις, en particulier celui où l'on brûle l'encens; le bois pour encens c'est le θύος ou le θυία[1], d'où le latin *tus*, encens; les θυοσκόοι[2] sont ceux qui dirigent ce genre de sacrifice; comme ils observent la fumée, ils ont fini par passer pour devins ou haruspices; si le sens de fumée ne s'est maintenu que dans le latin *fumus*, θύελλα désigne clairement dans Homère un tourbillon de poussière ou de vapeur. Sans doute θύειν s'est bientôt étendu à tous les genres de sacrifice en même temps que des mots comme θυμός perdaient toute valeur physique pour désigner seulement des affections morales. Mais il reste dans le grec classique des traces nombreuses du sens primitif : elles nous ramènent à l'époque où tout sacrifice d'un animal ou d'un liquide devait être réduit par le feu en fumée ou en vapeur pour monter au ciel y nourrir ou y rafraîchir les Olympiens, où toute affection de l'âme était encore conçue comme un mouvement causé par l'entrée dans l'individu d'une de ces forces qui se manifestaient dans les tourbillons et les souffles du vent ou dans ces fumerolles ou gaz échappés des fentes de la terre qui causaient le délire prophétique. Toute notre terminologie psychologique ne repose-t-elle pas encore sur ces conceptions? ne disons-nous pas « s'emporter, bouillonner » et « fumer de colère »? ne parlons-nous pas des « mouvements » et des « transports » de l'âme et l'âme elle-même qu'est-ce sinon le souffle? *Anima* c'est ἄνεμος ce souffle du vent, cette brise légère qu'Homère op-

(1910), p. 4-12 et que j'ai analysées *RHR*, 1912, I, 244. L'évolution sémantique avait déjà été fort bien indiquée par Curtius dans ses *Grundzuge der Etymologie*.

1) De bonne heure, θυία ne désigna plus tout ce qui fait en brûlant une fumée odorante, mais un bois odoriférant spécial aux montagnes de la Grèce (les Latins l'ont identifié au *citrus* et les modernes à notre *thuya*); cf. Théophraste, *Hist. Plant.*, 1, 9, 3.

2) Pour θυο-σκόποι. Rappelons que ce nom de θυοσκόοι a été donné comme surnom par les Grecs aux Étrusques en raison du développement que l'haruspicine avait pris chez eux (Dion. Hal., I, 30).

pose à θύελλα, le vent d'orage, la tourmente. De même, au sens moral, θυμός s'oppose à *animus*[1] comme les transports violents de la passion qui vont jusqu'aux « fumées » de l'ivresse s'opposent aux légers mouvements de l'âme. Le sens primitif de θυμός s'est maintenu, peut-être dans θύμος le thym, l'herbe odorante entre toutes pour les Grecs, en tout cas dans le latin *fumus*, vapeur, fumée, dans l'autel à encens dionysiaque que les Grecs appelaient θυμέλη, dans l'encensoir qu'ils nommaient θυμιατήριον, θυίσκη, ou θυστήριον[2], dans l'offrande d'encens qu'on a vu appelé θύσθλα à Kos. Si θυτήρ chez les tragiques et θύστας en Crète ont pris le sens général de sacrificateur, ces rapprochements suffisent à établir qu'ils sont à l'origine les « fumeurs, les encenseurs ». Est-ce aussi dans ce sens qu'il faut interpréter les noms des prêtresses dionysiaques, θυστάδες ou θυιάδες? Tout ce qu'on sait de ces compagnes de Dionysos indique qu'il vaut mieux, pour expliquer leur nom, se reporter au sens primitif de θύω, θύσσομαι, ce sens de « ce qui s'élance impétueusement » dont ébullition ou fumée ne sont que des applications spéciales. Les *Thyiades* ou *Thystades* sont les « bondissantes »[3], celles qui, imitant les bonds des renardes ou des cavales, des chèvres ou des biches dont elles portent les dépouilles, dansent autour de Dionysos, le fils de *Thyôné*. Ainsi, elles prennent naturellement place parmi les Ménades, les « furieuses » (de μαίνεσθαι, être en fureur), à côté des Klôdônes, les « tapageuses » (κλώζειν = θορυβεῖν) et des Mimallônes, les « échevelées »[4].

1) Les deux vocables sont composés sur le même type, avec le même suffixe -μος. Dans ἄνεμος-*animus* on sait, en effet, que le radical est *an* qu'on retrouve dans *animal* « tout être qui respire », *anhelo*, respirer.

2) Hésychius : Θυστηρίοις, θυμιατηρίοις. On trouve de même, pour désigner un dème de l'Attique, les deux formes parallèles Θυμαιτάδαι et Θυτάδαι.

3) C'est l'explication adoptée par les anciens. Ainsi le scholiaste d'Apollonius de Rhodes, III, 755, traduit θύω par ὁρμᾶν, κινεῖσθαι et il rappelle que θυιάς chez Eschyle désigne, non une suivante attitrée de Bacchus, mais une jeune fille prise du délire prophétique (*Septem*, 835) et se rapporte (*ibid.*, 498) à la fureur des combats. Θυσιῶν est rendu par Hésychius θορυβώδως ὁρμῶν. Θυσιῶν et Θύων se trouvent comme noms d'hommes en Attique.

4) Voir l'article *Mimallon* de Tümpel dans le *Lexikon* de Roscher. On peut

Dans leurs danses furieuses, on a vu que, dès l'époque d'Homère, les Thyades tenaient en main des θύσθλα. On ne conçoit guère qu'on ait porté ainsi, à travers monts et forêts, des torches enflammées, des encensoirs ou des vases prêts pour la libation. Il ne peut s'agir que de branchages. Surprises par le roi thrace Lykourgos qui les menace de sa terrible *bouplêx*, les compagnes de Dionysos fuient sans songer à se défendre, jetant même à terre, dans leur terreur, leur seule arme défensive. Si l'on adopte cette interprétation, les *thystla* — et par suite les *thyrsoi* qui leur ont succédé — apparaîtront comme étant à l'origine des branches qui doivent leur nom à l'agitation qui leur est imprimée, que cette agitation soit due aux vents qui les font frémir sur les arbres ou aux Thyades qui les en ont arrachées.

∴

Nous avons maintenant reconnu que les thyrses sont, à l'origine, des branches et que leur emploi par les suivantes de Dionysos a commencé en Thrace. Pouvons-nous aller plus loin et déterminer à quel arbre les thyrses ont été empruntés?

Sous la forme la plus ancienne que fournissent les vases peints, le thyrse paraît un arbuste non encore dépouillé ou une branche ramifiée. La partie inférieure s'élargit en tronc; ce tronc, ou plutôt cette branche maîtresse, est, de loin en loin, interrompu par des nœuds; deux ou trois paires de rameaux s'en détachent; ces rameaux sont indiqués par un trait médian flanqué de part et d'autre de petits points oblongs simulant des feuilles; ces mêmes feuilles garnissent l'extrémité de la branche. Parfois les rameaux feuillus ne se détachent que d'un seul et même point; parfois aussi les feuilles du sommet,

rappeler que le même sens reparaît dans le nom de certains compagnons de Dionysos, tels les *Saudai* (de σαύειν, sauter; cf. les Saliens, de *salire*, qu'une tradition rapproche des Saiens de Samothrace), peut-être aussi les Silènes (de σείω et de ληνός, le saut du pressoir?).

au lieu d'être espacées, se groupent en un bouquet touffu[1]. Sa forme évoque celle des pommes de pin. Or, on sait que l'extrémité en forme de *pigna* — en grec κῶνος — est l'un des éléments qui ont le plus constamment caractérisé le thyrse artificiel ; un auteur de l'*Anthologie*[2] parle du κωνοφόρος θύρσος et les lexicographes donnent κῶνος et κωνοφόροι comme équivalents de θυρσός et θυρσοφόροι[3]. On a généralement considéré que cette pomme de pin n'était sur les thyrses qu'une adjonction d'époque hellénistique ; on l'aurait placée au sommet de l'emblème du dieu de la vigne parce que le vin se mélange en Grèce avec de la térébenthine ou la sève résineuse d'un autre conifère[4] ; on l'y aurait maintenue parce que, à cette époque de syncrétisme, Attis, dont le pin est l'arbre favori, se confondit avec le dieu tutélaire des pampres[5]. Sans doute ces deux raisons ont-elles contribué à faire donner au sommet du thyrse l'aspect d'une pomme de pin et le thyrse n'adopte-t-il régulièrement ce couronnement coniforme qu'à partir de l'époque alexandrine. Mais il semble que la curiosité des

1) Cf. un alabastron à fig. noires où quatre Ménades brandissent ce thyrse, *Catalogue of Vases in B. M.*, II, B 669, pl. VII. Thyrse semblable sur des vases à fig. rouges : un cratère d'Euxithéos (Hartwig, *Meisterschalen*, p. 81 ; *Vases du Louvre*, 633, pl. 91), une coupe (Pottier, G 68, pl. 96). Voir les autres références dans mon art. *Thyrsus*. La description d'un tableau où Dionysos tient une branche de pin est donnée par Philostrate, *Imag.*, I, 17.

2) Phalaikos, *Anth. Pal.*, IV, 165.

3) Hésychius et Suidas, s. v.

4) C'est ce qu'ont soutenu notamment Chateaubriand, Walpole (*Memoirs*, p. 605), Fellows (*Lycia*, p. 117 éd. allemande), d'après leur expérience de voyageurs et Welcker en se fondant sur Plutarque. Le même Plutarque indique aussi qu'on croyait de son temps que le lierre était dionysiaque parce que, trempé dans le vin, il favorisait l'ivresse, *Propos de table*, III, 2.

5) Inutile de reproduire ici les références sur ce syncrétisme entre Dionysos, Sabazios, Attis et Osiris. On les trouvera aisément dans le Roscher et le Gruppe. Je remarquerai seulement que l'influence du culte du pin, émanant des adorateurs d'Attis-Sabazios, a été assez forte pour faire adopter dans les rites isiaques, comme sépulture pour l'effigie d'Osiris, le pin inconnu en Égypte (Firmicus Maternus, 27, 1), alors que son *ireiki* était d'ordinaire en cèdre (cf. K. Sethe, *Aeg. Zeitschrift*, 1908, p. 10). C'est par là que s'explique le chapiteau isiaque à *pignae* cité plus bas, p. 31.

Alexandrins n'ait fait ici, comme si souvent, que remettre en vogue une vieille coutume ou un rite oublié.

Dans un pays de grandes forêts comme la Thrace, le pin avec sa verdure éternelle a dû être de bonne heure un des arbres les plus vénérés. La nymphe Pitys ne passait-elle pas pour avoir préféré à Pan, Borée le roi sauvage de Thrace ? C'est ce qui, lorsque le pin fut devenu l'emblème attitré de l'Attis Phrygien — Alcée appelle déjà la Phrygie « mère des pins » —, explique l'extraordinaire diffusion de ses *Dendrophori* dans les régions balkaniques. La vénération de Dionysos a des racines trop profondes en Thrace pour ne s'y être pas assimilée celle du pin. Son culte est comme tout imprégné de phytolâtrie : le lierre est à ce point sa marque distinctive que ses fidèles, en Thrace, se tatouent de son image et que, par tout le monde gréco-romain, ils font graver une de ses feuilles sur leur tombe comme signe et gage de résurrection[1]. Si Dionysos n'est adoré à notre connaissance sous le nom de *Kissos* « lierre » qu'à Acharnai en Attique, il est probable qu'il y avait été introduit par les envahisseurs thraces des IXe ou VIIIe siècle — les mêmes qui, avec Eumolpos, introduisirent Dionysos à Eleusis — ces Thraces dont des rois s'appelaient *Kisseus* et la fille de l'un d'eux, Hécube, *Kisséis*, et qui ornaient de lierre leurs boucliers et leurs casques[2].

Si Sabazios, cette variété de Dionysos qui est plus spécialement thraco-phrygienne, doit sans doute son nom à l'orge dont il personnifie la liqueur fermentée[3], Dionysos a

1) Cf. P. Perdrizet, outre son ouvrage cité *Cultes et Mythes du Pangée* (voir sur cette question mon c. r. *RHR*, 1911, II) *Rev. Et. Anc.* 1910, p. 217 et *Bull. Corr. Hell.* 1911, p. 111. Les femmes Thraces se tatouaient même de petites images de cerfs; cf. Wolters, *Hermes*, 1903, p. 265.

2) Pline, XVI, 144. Selon Plutarque, *Quaest. rom.* 112, avant l'invention du vin, les Bacchantes auraient obtenu leur ivresse en mordillant du lierre (cf. *Symp.*, III, 2) et on enterrait les morts sur des rameaux de vigne (*Lac. Inst.*, 18; cf. *Ath. Mitt.* XVIII, 184). Le lierre se serait appelé aussi θύαξ à en croire Nonnos VII, 13.

3) J'ai indiqué ici même dans le c.-r. de l'ouvrage cité de Perdrizet pourquoi je ne croyais pas devoir me rallier aux réserves qu'il a formulées sur cette théorie autrefois développée par Fr. Lenormant et brillamment reprise par Jane Harrison.

pu déjà devenir dieu du vin en Thrace, au pays du « bon vin d'Ismaros ». Il incarna l'esprit d'autres plantes qui n'ont pas eu la même fortune ; ainsi, une inscription déjà citée de Salonique nous apprend qu'on adorait, dans la région, Dionysos sous le nom du *Prinophoros*, « porteur du chêne vert[1] », alors qu'à Philippes il est aussi connu comme *Dryophoros*. Ce texte peut faire hésiter à reconnaître toujours un pin dans l'arbuste que les céramistes donnent à Dionysos avant que le thyrse artificiel ne se fût imposé à leurs tableaux dionysiaques. Mais il est de fait que, sur des vases et sur des monnaies qui se rapportent à la Thrace du VIe et du Ve siècle, c'est un sapin entier ou réduit à une seule branche ramifiée qu'on voit entre les mains des Centaures ou des Satyres, compagnons de Dionysos plus ou moins dégagés de leur forme chevaline primitive. Une autre divinité agreste qui rentra dans son cycle non sans conserver dans les campagnes le rôle qui avait été d'abord celui du dieu de la vigne, Pan, avait communément son idole taillée dans un pin ou placée sous un pin dont les feuilles formaient la couronne de ses suppliants[2].

En même temps, nous savons que l'association du pin avec Dionysos fut connue de bonne heure en Grèce : à Corinthe — qui donnait une couronne de pin aux vainqueurs des *Isthmia* — il paraît y avoir eu une idole très ancienne du dieu taillée dans un tronc de pin et barbouillée de rouge[3] ; si l'on en croit un passage des *Bacchantes*[4], elles auraient porté du temps d'Euri-

1) Il ne peut s'agir que de Dionysos puisque la prêtresse est dite θυιὰ — thyade — et εὐία évienne, celle qui pousse le cri dionysiaque : *evoé* ou *euoi*. A Magnésie, c'est dans un platane qu'apparaît une idole de Dionysos, *Ath. Mit.*, 1890, 331.

2) Voir les art. *Centauri* et *Satyri* du *Dict des Ant.*, et, pour ce qui est dit ici de Pan, relire *Daphnis et Chloé*.

3) Pausanias, II, 2, 5 avec la note de Frazer, t. III, p. 10 et 22.

4) Eur., *Bacch.*, 1063 (pour le pin ordinaire, πίτυς), 109 (pour un autre genre de pin et le chêne, δρυὸς ἢ ἐλάτας κλάδοισι). L'île de Chios aurait reçu le nom de Pityoussa parce qu'elle était consacrée à Dionysos, Pline, V, 136. En retour, les Galles d'Attis-Cybèle auraient porté parfois le thyrse si l'on en croit l'épithète de φιλόθυρσοι qui leur est donnée *PLG.*, III^4, 727.

pide des branches de pin dans les triétéries béotiennes et l'on sait que, dans les *Propos de table* de Plutarque, l'une des questions posées est : « Pourquoi est-ce que le pin est consacré à Poséidon et à Dionysos ? » Il invoque pour Dionysos les raisons d'ordre vinicole auxquelles on a fait allusion : que la vigne produirait un vin plus doux là où pousse le pin, que la résine sert à bonifier et à conserver le vin.

En vérité, dès lors, la véritable raison de la faveur qu'on voit accordée aux images de la pomme de pin, ce sont les idées mystiques de fécondité et de résurrection qui s'y attachent : c'est pourquoi on donne à des fontaines la forme de *pignae* gigantesques[1], on les dispose autour de médaillons funéraires[2], on les associe à des *uraeus* sur des chapiteaux isiaques[3]. Si ce sont là des causes secondaires qui ont contribué à la vogue du thyrse cônophore, la raison première tient toute dans ce fait que le culte du pin était l'un de ceux que Dionysos avait absorbés en Thrace ; c'étaient des branches de pin que ses fidèles y brandissaient en son honneur sous le nom de *thystla* ou de *thyrsoi* ; quand ces thyrses descendirent en Grèce avec le culte du Dionysos thrace ils avaient conservé cette forme première, déjà enguirlandée sans doute de lierre et de pampres.

*
* *

Ni la vigne ni le lierre, trop flexibles, ne se prêtent à être portés comme des rameaux ; leurs feuilles semblent faites au

1) Sur la *pigna* du Vatican et les fontaines semblables, cf. W. Amelung, *Die Skulpturen des Vatikan*, I, p. 900 et J. Strzygowski, *Der Dom zu Aachen*, p. 26. Peut-être doit-on expliquer par un symbolisme semblable la présence de la *pigna* au haut de la *stylis* d'un navire. Aux références de mon art. STYLIS du *Dict. des Ant.* ajoutez Schreiber, *Hellenistische Reliefbilder*, pl. XXIII *a* où la *stylis* à *pigna* est croisée avec un thyrse à *pigna*.

2) Cf. E. Strong, *Journal of Roman Studies*, 1911, pl. IV. Rappelons aussi que sur des reliefs de Samothrace (Louvre, n. 968) Hermès conduisant les Charites tient à la main un court bâton noueux terminé par une *pigna*.

3) Cf. P. Gusman, *L'art décoratif à Rome*, I, pl. 30.

contraire pour enguirlander. Le thyrse pouvait donc être enrichi de tout ce que le lierre et la vigne conféraient de vertu dionysiaque sans cesser d'être, essentiellement, une branche de pin. Il n'en fut plus de même quand il rencontra le *narthex* et voulut se l'assimiler à son tour. Le *narthex* consistait en un long roseau; — il peut atteindre 3 à 4 m. avec nœuds régulièrement espacés et longues feuilles retombantes qui partent de ces nœuds; — il ne pouvait que jouer le rôle de hampe ou de support; il ne pouvait donc faire partie du thyrse qu'en dépossédant le pin de la place qu'il avait longtemps occupée. Cette dépossession paraît avoir été chose faite au milieu du v[e] s., lorsque nous voyons à Athènes le thyrse à la fois recevoir droit de cité au théâtre, et prendre entre les mains des céramistes cette forme artificielle où la hampe est formée d'un roseau qui, au lieu de porter ses feuilles propres, est ornée de celles de la vigne ou du lierre; du pin, il ne resta que la *pigna* terminale réintroduite, comme on l'a vu, à l'époque hellénistique.

Comment et pourquoi le *narthex* s'est-il ainsi substitué au pin dans le thyrse? Les textes vont nous permettre d'expliquer cette transformation que les vases peints font constater.

I. Les anciens ont souvent confondu le thyrse avec le narthex. Il suffit de parcourir les *Bacchantes* pour voir que les deux termes sont employés indifféremment[1]; au dire d'un scholiaste d'Euripide elles portent ἀντὶ κλάδων, en guise de rameaux, θύρσους ἤτοι νάρθηκας[2]. Dans toute la littérature postérieure jusqu'aux *Dionysiaques* de Nonnos[3] on se sert des deux mots comme synonymes.

II. Ils ont cependant conscience que le *narthex* est, par lui-même, différent du thyrse. Ainsi, quand Euripide veut montrer les Bacchantes jetant des flammes ce n'est pas au sommet du thyrse qu'il les fait paraître, mais πεύκας ἐκ νάρθηκος

1) Comparez, par exemple, les vers 188 et 251, 704 et 706.
2) Schol. *ad Or.*, 1492.
3) Pourtant il arrive à Nonnos aussi de distinguer νάρθηξ et θύρσος, ainsi, I, 11.

(147). Il pense vraiment ici au roseau qui était éminemment propre à porter le feu[1] et Nonnos (VII, 354) montre Zeus brandissant le thyrse enguirlandé de lierre tandis qu'il s'appuie sur le πυρσοφόρος νάρθηξ. Le culte paraît avoir maintenu une distinction entre ce roseau et le thyrse artificiel. Dans les fêtes qui commémoraient le triomphe de Bacchus aux Indes, — toutes postérieures à Alexandre — Athénée montre les fidèles portant d'abord des thyrses au lieu de lances, puis des narthex et des flambeaux[2].

III. Ils ont vaguement conscience que le thyrse est antérieur au narthex, que celui-ci en est une transformation. C'est du moins ce qu'on peut conclure du scholiaste d'Euripide d'après lequel le roseau appelé νάρθηξ, employé par les paysans pour faire des haies, aurait été appelé d'abord θύρσος et devrait son nom nouveau à son emploi pour fustiger les enfants[3].

IV. Ils savent que le narthex a été, indépendamment du thyrse, consacré à Dionysos. C'est ce qu'affirment Diodore, Plutarque et Pline. Mais l'explication qu'ils en donnent ne peut que faire sourire. Celle de Pline comprend une véritable pétition de principe : après nous avoir dit que l'âne est le seul animal qui ait du goût pour la férule malgré l'*assa fœtida* qu'elle contient, il conclut *qua de causa id animal*

1) Tournefort a parfaitement expliqué le phénomène : « le creux de la tige du *nartheca* (le nom du narthex en grec moderne) est rempli d'une moëlle blanche qui, étant bien sèche, prend feu tout comme la mèche ; ce feu s'y conserve parfaitement bien et ne consume que peu à peu la moëlle sans endommager l'écorce : ce qui fait qu'on se sert de cette plante pour porter du feu d'un lieu à un autre... Suivant les apparences, Prométhée se servit de moëlle de férule au lieu de mèche et apprit aux hommes à conserver le feu dans les tiges de cette plante. (*Voyage du Levant*, éd. 1718, I, p. 93).

2) Athénée, XIV, p. 631 A : ἔχουσι θύρσους ἀντὶ δοράτων, προΐενται δὲ ἐπ' ἀλλήλους καὶ νάρθηκας καὶ λαμπάδας φέρουσιν.

3) Schol., *ad Or.*, 1492 : νάρθηξ γοῦν ἐτυμολογεῖται παρὰ τὸ τοὺς νεαροὺς θήγειν. Inutile d'avertir que cette étymologie est absurde. Mais elle a pu s'appuyer sur le fait que la férule servait aux maîtres d'école comme les verges. Cf. P. Paris, FERVLA, dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

Libero patri adsignatur et ferula[1]. Selon Diodore[2] et Plutarque[3], pour éviter que, dans les fumées de l'ivresse, les fidèles de Bacchus ne se fissent avec des bâtons des blessures parfois mortelles, le dieu aurait ordonné qu'au lieu de bâtons de bois ils ne se servissent plus que de cannes de jonc.

L'explication doit se chercher dans la seule légende et l'unique rite qui nous aient été transmis relativement au narthex. La légende est celle de Prométhée dérobant le feu céleste dans une tige de férule et prenant soin d'agiter le roseau pour que l'élément divin ne s'y éteignît pas[4]. Elle repose sans doute sur le fait que la férule, une fois vidée de sa moelle blanchâtre, devient un bois aussi sec que léger, très propre à donner des étincelles par frottement ; muni de sa moelle, il peut conserver le feu comme une étoupe. Ce fut sans doute un des plus anciens moyens d'obtenir et de transmettre le feu que l'humanité ait connus en Grèce.

Le rite est celui qu'atteste ce proverbe qu'on cite en rapport avec les mystères d'Éleusis :

Ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι[5].

1) Pline, XXIV, 1, 1. Il semble même dire que la férule était un poison pour tous animaux autres que l'âne ; l'animal qui porte Dionysos est seul à l'abri de son action. C'est toujours l'application du *similia similibus*, un des principes fondamentaux en hiérologie.

2) Diodore, IV, 4.

3) Plutarque, *Quaest. Symp.*, VII, p. 714 f. C'est aussi pour éviter les accidents que les danseurs de pyrrhique auraient abandonné la lance pour la férule, Athénée, XIV, 631 A. et, dans une bataille pour rire, on voit Cyrus armer les deux partis de férules (Xenophon, *Cyrop.*, II, 3, 17).

4) Hésiode, *Op. et dies*, 52 ; *Theog.*, 597 ; Pline, VII, 56-7 ; Nicandre, *Alexiph.*, 273. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 563 ; Murr, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie*, 1896, p. 231. P. Paris, art. FERVLA du *Dictionnaire des Antiquités*. Tous, à la suite d'Ad. Kuhn (*Die Herabkunft des Feuer*, 1859), font venir la férule des Indes ; elle porterait le nom de *Pramantha* lorsqu'elle grésille et se recroqueville comme la foudre dont elle est l'image.

5) Sur ce dicton, connu surtout par un passage du *Phédon*, 69 c. Plutarque, *Adv. Col.* p. 1107 E, et l'*Anthologie*, X, 106, cf. Leutsch, *Paroemiographi graeci*, II, p. 123 et Rohde, *Psyche*, II[2], p. 32. On vient de trouver dans la région de Tomara en Lydie le nom de ναρθηκοφόροι donné à deux morts sur la stèle que leur élève la σπεῖρα dionysiaque dont ils faisaient partie, Keil-Premerstein, *Epigr. Reise in Lydien*, II, n. 152 (de 198 ap.) et 158 (de 165).

Les passages où il est employé montrent qu'il faut l'entendre : « beaucoup portent les signes extérieurs (ici : de la dévotion) qui n'ont pas les réalités (ici : de la foi)[1] ». Βάκχος ne désigne pas ici l'emblème, sans doute une sorte de faisceau garni de pin ou de lierre, que les mystes d'Éleusis portaient à la main. Xénophane en parle déjà : ἑστᾶσιν ἐλάτης βάκχοι πυκινὸν περὶ δῶμα « autour de l'édifice solide en pin se dressent les *bakchoi*[2] ». Il désigne les mystes eux-mêmes ; pour être *bakchos*, il fallait sans doute avoir atteint un certain degré d'initiation : on n'était proclamé tel — peut-être à l'origine ne recevait-on l'emblème divin que le nom désigne — que lorsqu'on s'était vraiment montré digne de connaître tous les mystères et d'être inspiré des dieux ; tout le monde, au contraire, pouvait venir aux fêtes d'Éleusis en portant le narthex.

A quel moment, dans les Éleusinies, la foule a-t-elle pu se mettre en marche, chaque fidèle tenant un emblème qu'on a pu appeler ναρθήξ ? On n'en connaît qu'un ; la grande procession du 20 Boédromion, quand le peuple en masse accompagnait Iakchos d'Athènes à Éleusis. On sait que ceux qui prenaient part à la procession devaient, couronnés de myrte, tenir un long flambeau à l'instar de l'image d'Iakchos qu'on portait en tête, également couronnée de myrte et le flambeau à la main[3]. N'est-il pas vraisemblable que tous ne portaient pas

1) « Ce qui veut dire, explique Érasme en ses *Adages*, que bien des hommes ont plus de réputation que de vertu. Ne sont pas, en effet, bons théologiens tous ceux qui portent bonnet de docteur. Ne sont pas poètes tous ceux qui en prennent le titre... Ne sont pas moines tous ceux qui ont le capuchon... Ne sont ni rois tous ceux qui exigent la couronne, ni évêques tous ceux qui ont crosse et mitre, ni papes tous ceux dont la tiare signale la sainteté... Ce n'est, comme dit Plutarque, ni le manteau ni la barbe qui font le philosophe ».

2) Xenophanes, fr. 17 de Diels, *Vorsokratiker*, cf. Hésychius, *s. v.* βακχᾶν et βακχίον. Cf. Lenormant, art. BACCHOS et p. 570 de l'art. ELEVSINIA. Je ne puis rechercher ici l'étymologie si discutée de *Bakchos* ; mais le fait que ce mot a survécu pour désigner un bâton, des faisceaux, permettrait de le rapprocher de βακτήριον, *baculum*, bâton. Ce serait aussi un mot thrace si l'on en croit le βακταρικροῦσα qui figure entre autres mots barbares qu'Aristophane met dans la bouche du Triballe des *Oiseaux* (v. 1629).

3) Voir pour ceci comme pour l'ensemble des faits auxquels je me réfère dans ce passage l'article *Eleusinia* de Lenormant dans le *Dictionnaire des Antiquités*

des flambeaux réels véritablement allumés? C'eût été en plein jour, un spectacle étrange; bien plus, un spectacle singulièrement dangereux. Aussi croirais-je volontiers que, seuls, le *iakchagogos* qui dirigeait toute la procession et ses quelques acolytes portaient les flambeaux mystiques, μυστίπολοι δαΐδες, dont parlent des inscriptions[1]; tous les autres auraient tenu une de ces férules dans laquelle Prométhée avait apporté le feu aux mortels et qui, on l'a vu, pouvaient, entre les mains des Bacchantes, être transformés en flambeaux : sans doute cet embrasement avait-il lieu à un moment de la cérémonie.

Les férules ne présentaient pas seulement cet avantage au point de vue de la sécurité; elles devaient être autrement économiques que des flambeaux si l'on en juge par l'abondance avec laquelle elles poussent encore sur la baie de Phalère. Qu'elles aient eu un rôle dans les mystères d'Eleusis, cela ne résulte pas uniquement de ce proverbe avec l'exégèse que nous avons proposée; le *narthex* est cité parmi les objets sacrés contenus dans la ciste mystique[2]; on y voit bien des branches de lierre — sans doute les *bakchoi* qu'on a mentionnés — mais ni thyrse ni pampres. Je ne crois donc pas que ce soit avec le Dionysos de l'Orphisme du ve siècle et comme son emblème que le *narthex* soit entré dans la ciste d'Éleusis et ait passé aux mains de ses fidèles. Son introduction a pu se faire avant l'arrivée de ce Dionysos thyrsophore; on pourrait l'expliquer de deux manières.

D'une part, si le narthex figurait parmi les Ἱερά, on peut rappeler qu'au sanctuaire de Déméter et Koré qui dépendait du Kabirion de Thèbes, Déméter passait pour avoir fait à

et les mémoires de P. Foucart (*Ac. des Inscr.*, 1904 et 1911). Tout ce que les découvertes épigraphiques ont permis de rectifier ou de préciser depuis est réuni par Pringsheim, *Beitraege zur Geschichte des eleusinischen Kultes*, 1905. Ce qu'il dit, p. 16, pour *bakchos* ne me paraît, d'ailleurs, pas tout à fait exact.

1) *IG.*, III, 172, 1393.

2) Ils sont énumérés par Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, p. 19, éd. Potter. Le thyrse se voit associé à la ciste sur les monnaies d'Amisos, Priapos, Téos, Lebedos, etc.

Prométhée, qui y était donné pour l'un des Kabires, un cadeau mystérieux; ce don que Pausanias n'ose dévoiler[1] ne serait-ce pas celui du roseau du feu et la légende ne se serait-elle pas transmise à Éleusis? L'autre hypothèse attribuerait l'introduction du narthex aux Petites Éleusinies, où le grand rôle était joué par Iakchos-Bakhos qui paraît avoir été une forme du Dionysos thrace plus anciennement établie en Attique[2]. On sait que ces fêtes se célébraient en anthestérion, comme une suite et un pendant aux Anthestéries; c'est à cette époque, en février, que le narthex pousse avec le plus d'abondance sur le bord de la mer[3]. Or, à la cérémonie essentielle des Anthestéries, le mariage mystique de la femme de l'archonte roi avec Dionysos, des femmes déguisées en Nymphes et en Bacchantes formaient le cortège de la *basilinna*. Ne seraient-ce pas elles qui auraient introduit le roseau dans le culte attique de Dionysos[4]?

A l'appui de cette hypothèse on pourrait faire remarquer

1) Pausanias, IX, 25, 5. Remarquons aussi que le thyrse paraît aux mains des fidèles qui dansent à la façon des Bacchants et des Bacchantes sur les vases du Kabirion. *Ath. Mitt.*, 1888, pl. X.

2) Entre autres indices d'origine thrace que présente Iakchos se trouve précisément le flambeau qui le caractérise comme il caractérise l'Artémis thrace, Bendis ou Hécate. Celle-ci porte généralement cette douche torche que Nonnos donne à ses Bacchantes en précisant qu'elle est en pin (*Dion.*, IX, 108, XLVII, 28). On voit associées au thyrse Koré sur les monnaies de Sestos et Artémis sur celles d'Abydos, déesses ordinairement figurées avec le flambeau (*B. M. Thrace*, 199, 45: *Troas*, 6, 50).

3) En même temps que les jujubiers dits aujourd'hui *tsitsiphiès*. Ceux-ci ont pu jouer aussi un rôle dans la fête puisqu'on sait qu'à Attaleia on célébrait à la même époque une πανήγυρις τοῦ ζιζύφου (Wilhelm, *Beitr. z. Inschriftenkunde*, § 169).

4) Remarquons à l'appui de cette conjecture que les Petites Eleusinies passaient pour avoir été fondées afin de pouvoir initier Hêraklès. Il avait demandé l'initiation, mais, à titre d'étranger, il ne pouvait l'obtenir à Éleusis. C'est pour le contenter que les Athéniens auraient imaginé les Mystères d'Agrai qui pouvaient être conférés à tout le monde. D'autre part, la *ferula opopanax*, qui pousse surtout en Béotie était dite « panacée d'Hêraklès » (Dioscor., III, 48), et les monnaies thébaines au type d'Hêraklès portent au revers le thyrse et la massue (*B. M. Central Greece*, p. 86). Si les Petits Mystères avaient eu la *ferula* pour emblème, tandis que pour les Grands il fallait ou avoir le *bakchos* ou être *bakchos*, ce serait encore une façon de rendre compte du proverbe.

que le culte de Dionysos aux Petites Eleusinies et aux Anthestéries paraît avoir été organisé sous les Pisistratides quand l'Orphisme de Pythagore et d'Onomacrite était à son apogée. On sait, d'une part, que cet Orphisme a exercé une grande action sur la légende de Prométhée ; d'autre part, on constate sur les vases apuliens que ce n'est pas un thyrse artificiel à hampe de roseau qui y est donné à Dionysos et à son cortège ; c'est un narthex tout entier avec son panicule ou ses ombelles et ses longues feuilles retombantes. Or, les férules abondent sur les côtes méridionales de la Grande Grèce et c'est là que l'Orphisme pythagoricien a eu ses capitales. Ne peut-on supposer que c'est là que se sera élaborée la légende du roseau du feu et de là que le caractère sacré du narthex aura pénétré en Attique ? Quand le Dionysos des Thyades passa de Delphes à Athènes[1], il y aurait trouvé le narthex déjà en honneur dans les cultes plus anciens de Dionysos : les deux emblèmes se seraient unis pour former le thyrse artificiel tandis que, dans l'Italie du Sud, le caractère sacré qui s'attachait à la férule était tel qu'elle restait encore au IVe s. le seul emblème que ses céramistes mettaient entre les mains de Dionysos.

*
* *

Ainsi, au milieu du Ve siècle, le thyrse artificiel paraît ainsi constitué : branche de pin ou, plutôt, tige de roseau pour la hampe, feuilles de vigne ou de lierre comme ornement, groupées parfois au sommet de façon à simuler une pomme de pin, tels sont ses éléments. En même temps que sa forme subit ces transformations, son caractère est l'objet d'une évo-

1) Que ce culte orgiaque de Dionysos soit bien venu de Delphes à Athènes, c'est ce qu'établit le fait que, pour célébrer ses orgies triétériques, une troupe de femmes vient d'Athènes à Delphes : du θυτειον, leur place de rassemblement, elles se répandent dans le Parnasse. Ce culte serait le moins ancien, celui qui s'introduisit en Attique par Éleuthéral et Eleusis au temps des Pisistratides ; le plus ancien qui a pu venir, dès l'époque présumée de Thésée (XIIIe siècle), de la Béotie minyenne serait celui qui conserva son centre à Ikaria dans la Tétrapole (Cf. p. 2 n. 2).

lution qui en est la conséquence. Retraçons-la brièvement puisqu'elle a donné au thyrse une signification religieuse qui n'est pas moins éloignée que sa forme de ce qu'elle fut à l'origine.

A l'origine, quand le culte des plantes était encore vivace[1], porter une branche de pin c'était, pour les adorateurs du pin, s'assurer la protection de la divinité qui se manifestait dans le pin. La même tribu qui rendait un culte au pin pouvait avoir un renard ou un faon comme *totem* animal : s'armer de la branche d'un pin mis en pièces, c'était autant se pénétrer de sa force que c'était absorber celle du renard ou du faon rituellement déchirés que se revêtir de leur peau, *bassara* ou *nébris*[2]. Pour aucun des rameaux qui devinrent simple emblème d'un dieu cette signification n'est plus certaine que pour le pin puisqu'elle s'est perpétuée en pleine époque gréco-romaine dans le culte d'Attis : à l'équinoxe du printemps, au jour de l'*arbor intrat*, les Dendrophores n'amenaient-ils pas au temple du Palatin un pin coupé, couronné de violettes et garni de bandelettes, qu'on pleurait comme Attis mort? Trois jours après, aux *Hilaria*, il renaissait dans la joie, au milieu de ces cérémonies tumultueuses, destinées à assurer ou à exciter la fécondité universelle, qui se déroulent partout autour des arbres de mai. Bien que les circonstances qui ont fixé au 25 décembre la *Natalis Solis* aient reculé ses réjouissances semblables jusqu'au lendemain du solstice d'hiver, le sapin de Noël ressort en partie à l'influence exercée sur le culte solaire par les dendrophores d'Attis-Sabazios, descendants

1) Il l'était certainement à l'époque égéenne. Dans toute la série des gemmes minoennes où l'on voit un homme arrachant un arbre ou en cassant les branches, je verrais une sorte de *diasparagmos* appliqué aux plantes. J'ai naguère indiqué ici que la légende thrace d'*Itus* « le saule » déchiré par les siens pouvait avoir être créée pour expliquer un pareil rite de phytolâtrie qu'on pratiquait encore mais qu'on ne comprenait plus. On sait combien ces déchirements rituels étaient pratiqués en Thrace ; rappelons Zagreus mis en pièces par les Titans thraces, Orphée par les Ménades, Lycurgue par ses chevaux.

2) Pour le développement des idées auxquelles on se rattache ici, voir Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, *La mort d'Orphée*.

des Thraco-Phrygiens qui vénéraient dans le pin l'éternelle jeunesse de la nature triomphant de la mort hivernale[1].

Aux arbres de Noël comme aux arbres de Mai et à toutes les cérémonies également destinées à stimuler les forces de vie chez la terre et chez l'homme, il est coutumier de voir les fidèles agiter des rameaux de l'arbre sacré et souvent s'en frapper dans des luttes simulées[2]. C'est un pareil rite que l'on doit sans doute voir à l'origine de ces épisodes essentiels du culte dionysiaque où Thyades et Ménades parcourent en fureur les montagnes boisées, brandissant leurs thyrses et évoquant le dieu de la montagne, l'*Oribakchos*, par leurs clameurs : *évoé*, *saboé*. Ces scènes d'oribasie ne sont pas les seules qui paraissent devoir s'expliquer ainsi ; celles où l'on voit des Satyres chèvre-pied ou des Silènes à queue de cheval, ithyphalliques, poursuivant ou enlevant des Bacchantes semblent devoir se rapporter au même rite ; on a vu que θυᾶν-θυάζειν signifiait « être en rut » aussi bien qu'« être en fureur ». Les récits des Grecs sur la licence effrénée des orgies thraces ; les monnaies du VIe siècle de leurs colonies de Thasos ou de Lété[3] où l'on voit, dans toute sa brutalité primitive, cette scène du Satyre enlevant la Ménade qui, édulcorée, resta l'un des motifs favoris des céramistes ; la réputation de lubricité même qui, de par les exagérations naturelles aux colons hellènes, est restée attachée au nom de leurs voisins indigènes, les Satres dont ils ont fait les Satyres, — tous ces traits semblent autant de déformations d'un rite orgiaque incompris : des danses lascives — comme la *sikinnis*

1) Il suffit de rappeler le mémoire bien connu d'Usener qu'on vient de rééditer, *Das Weihnachtsfest* (Bonn, 1911).

2) Pour la théorie générale sur les coups et batteries aux fêtes de la germination, je me rattache aux idées développées par Frazer, dans *The Golden Bough*.

3) Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, *Description*, I. Dans des fouilles récentes à Thasos nous avons retrouvé, sur la feuillure d'une des portes de la ville, un Satyre ithyphallique en fort relief, de grandeur naturelle, qui paraît avoir été le prototype du Satyre tel qu'il est figuré sur ces monnaies. Cf. Ch. Picard et A. Reinach, *Rapport sur les fouilles de Thasos*, dans *C. R. Acad. Inscr.*, 1912.

ou la *kordax* — entre Bacchants et Bacchantes avec poursuites et fuites simulées où les deux sexes s'attaquaient ou se défendaient en brandissant le rameau dionysiaque[1].

Tant qu'il consista en un jeune pin ou en une branche bien ramifiée du même arbre, le thyrse put servir comme tel d'arme défensive. Il rentre dans ce groupe d'armes primitives tirées des arbres qui, sans adjonction de métal, ont survécu à l'époque classique sous les espèces de la massue ou de la latte, du *pedum* ou de l'épieu. C'est d'un souvenir de ce rôle primitif qu'il faut sans doute voir la survivance dans l'habitude de porter le thyrse dans la main droite à la façon d'une arme[2] et non dans la gauche comme la plupart des insignes religieux. Mais bientôt, avec le développement de l'armement, il sembla invraisemblable qu'une haste sans fer pût être une arme efficace ; cela parut plus invraisemblable encore quand, dans cette haste, la tige de roseau se fut substituée à la branche de pin et que les guirlandes de lierre et de pampres eurent achevé de lui faire perdre toute apparence

1) Rappelons seulement ici, en dehors des textes bien connus des *Bacchantes*, celui où Plutarque montre les compagnes de la reine Olympias, aux fêtes orgiaques, frappant de leurs thyrses tous les hommes qu'elles rencontraient (ἐξέπληττον, *Alex.* 2). Si Penthée et Orphée ont été déchirés par les Ménades, la poursuite qu'on faisait subir à ces servantes du dieu pouvait être également meurtrière ; il suffit de rappeler le rite des *Agrionia* d'Orchomène qui peut remonter au temps des Minyens et la légende de Dionysos sautant dans l'eau pour éviter la *bouplêx* de Lycurgue ou même tué par la *harpê* de Persée (*Schol. Il.*, ζ 319 ; Aug., *De civ. Dei*, XVII, 12). Quand on voit que ce sont toujours des héros d'origine thrace, Titans, Lycurgue, Persée, Penthée qui poursuivent Dionysos, peut-on se refuser à y reconnaître le souvenir du sacrifice périodique d'un dieu-*totem* ?

2) Dionysos répond à Penthée qui lui demande dans quelle main il doit prendre le thyrse : ἐν δεξιᾷ χρὴ ... αἴρειν νιν (Eur., *Bacch.*, 941) et Nonnos, *Dion.*, XIV, 23 : θύρσον δεξιτερῇ κουφίζων. On constate sur les monuments figurés que le thyrse est presque toujours tenu dans la droite. S'il l'est parfois dans la gauche, c'est que son caractère d'emblème religieux a prédominé. Il en est ainsi de la Nysa de la *pompê* de Callixène qui porte le thyrse ἐν τῇ ἀριστερᾷ (Athénée, p. 198 F.), du Bacchus trônant d'une peinture de Pompéi où le thyrse fait fonction de sceptre (fig. 716 de l'art. BACCHUS du *Dict. des Antiquités*) ; du Liber des deniers qui commémorent la fondation du temple de Liber, Libera et Cérès à Rome (Grueber, *Coins of the Roman Republic*, I, 316).

guerrière. En même temps, l'Orphisme pythagoricien paraît avoir interdit à Dionysos et à ses fidèles le port d'armes sanglantes[1] : seul parmi les dieux, dans la Gigantomachie du trésor de Cnide, Dionysos ne paraît pas armé ; les lions de son char combattent pour lui[2]. Comme les prêtres du Moyen-Age qui allaient à la guerre cuirassés et la massue en main, mais sans porter le fer interdit par l'Évangile, Dionysos, semble-t-il, pouvait avoir une armure défensive complète ; mais il ne devait pas frapper avec le fer. Aussi, même lorsqu'on le voit, sur les vases du v[e] siècle, pour combattre les Géants s'armer de la cuirasse et du casque des hoplites, n'a-t-il que le thyrse pour arme offensive[3].

A cette contradiction de plus en plus apparente à mesure que le thyrse s'éloignait de sa forme primitive, les Grecs ont donné deux solutions, selon qu'ils étaient dominés par l'esprit rationaliste ou par les tendances mystiques. Le rationalisme grec ne pouvait s'accoutumer à l'idée qu'une arme sans fer fût efficace. En même temps, les artistes, pour représenter l'action du thyrse, étaient bien obligés de le faire brandir à

1) Cf. Eustathe, *Comm. in Dion. Perieg.*, p. 315, 7. La cause de cette interdiction semble être l'ancienneté même des rites dont l'Orphisme a été la théologie. Le *diasparagmos* de la victime sacrée, ce dépècement qui se fait avec les mains et les dents, reporte à l'époque antérieure aux armes de métal ; c'est sans doute pourquoi celles-ci n'y ont pas été admises.

2) Homolle, *Fouilles de Delphes*, IV, pl. XIII, si l'on reconnaît, avec Wolters, Dionysos et non Cybèle dans le personnage du char aux lions. On sait que le géant Rhoitos passait pour avoir été déchiré par le lion de Dionysos (Horace, *Odes*, II, 19, 24). Sur Dionysos dans cette frise, voir depuis : F. Courby, *Rev. arch.*, 1911, I, 197 et H. Lechat, *Rev. d. Et. Anc.*, 1909, p. 13 ; 1911, p. 123. Si l'on admet que Dionysos est le guerrier au casque cantharophore (en qui Lechat voit un géant) il aurait été armé en hoplite avec casque, cuirasse, bouclier et glaive. Sans entrer ici dans cette discussion, je dois dire que le porteur du casque cantharophore paraît être Dionysos puisque j'ai encore pu distinguer le début de son nom à côté du casque (Cf. *Rev. d. Et. grecques*, 1910, p. 387) et que j'admets la restitution d'Homolle avec les modifications de Courby sauf que son « Aphrodite au collier » me semble toujours plutôt une « Artémis tirant de l'arc », véritable pendant de l' « Athéna agitant l'égide ».

3) Pour cette affirmation et les faits que résume le paragraphe suivant voir les références dans mon art. Thyrsus, notes.

la façon d'une arme : comme ils avaient quelque souvenir de son origine, ils le font le plus souvent manier suivant la guise d'une latte, ou même d'une massue quand certaines formes où le bouton terminal s'allonge en fuseau tandis que la hampe se raccourcit jusqu'à ne paraître plus qu'un manche donnent au thyrse l'apparence d'une massue. Quand la hampe est longue et que la couronne feuillue est ramassée en ovale ou en losange, l'aspect du thyrse devient celui d'une lance : aussi est-il naturel qu'on l'ait fait brandir à la façon d'une arme d'hast. Mais c'est surtout ainsi que l'esprit de logique des Grecs devait s'étonner à l'idée de faire jouer à une touffe de feuilles le rôle d'une pointe de fer. Pour échapper à ce qui leur semblait irrationnel, c'est souvent avec le pied élargi du thyrse qu'ils font frapper comme avec un talon de lance ; puis, ils placent un fer dans ce talon ; enfin, par une dernière évolution à laquelle l'art et la littérature ont eu également part, c'est dans le bouton même, plus ou moins dissimulée par ses feuilles, qu'on se décide à fixer une pointe. L'évolution qui résulte du rationalisme grec a donc abouti, à l'époque alexandrine, à la création du θυρσόλογχος, le thyrse-lance qui est enregistré au nombre des armes des dieux[1]. C'est avec cette arme véritable que Dionysos aurait conquis les Indes et, bien qu'au début on ait distingué le thyrse du *thyrsolongchos*, la confusion se fit bientôt. Ainsi, après avoir rappelé que les Lacédémoniens vénéraient une idole de Dionysos munie non d'un thyrse mais d'une lance, Macrobe demande : *sed, cum thyrsum tenet, quid aliud quam latens telum gerit, cujus mucro hedera lambente protegitur*[2], question qui atteste que le thyrse, à son époque, ne se présentait plus à l'esprit que sous la forme d'une lance à la pointe enveloppée de lierre.

A cette évolution du thyrse vers une arme d'hast s'oppose celle qui, sous l'empire des tendances mystiques dont l'Orphisme fut l'expression, allait en faire d'abord une baguette

1) Strabon, I, 19.
2) Macrobe, *Sat.* I, 19.

magique, puis un simple symbole de prospérité. A l'époque alexandrine, lorsque se développa, sur le modèle de celle d'Alexandre, l'histoire de la conquête des Indes par Dionysos, le rationalisme obligea, on l'a vu, de donner au dieu et à ses compagnons une arme véritable, le *thyrsolongchos*. Mais, au temps où l'Orphisme influait sur les *Théogonies*, de celle d'Hésiode à celle d'Epiménide, c'est par la vertu magique qui s'échappait des attributs du dieu qu'on explique leur puissance irrésistible : dans la Gigantomachie, son lierre même et ses pampres, qui étouffent les géants de leurs sarments et de leurs vrilles crochues[1], ne sont pas moins redoutables que son thyrse ou son flambeau. Une terreur panique s'empare des Taulantiens de Galauros quand les jeunes filles macédoniennes se précipitent sur eux des montagnes, n'ayant pour casque que du lierre, pour lance que le thyrse[2]. Il suffit de rappeler les prodiges que l'hymne homérique prête déjà à Dionysos dans son triomphe sur les pirates tyrrhéniens. Euripide, dans les *Bacchantes*, a étendu à ses compagnes ses pouvoirs miraculeux : aucune armure ne résiste à leurs coups (v. 769, 798) ; de même qu'aucun fer ne les blesse (v. 761) ; on ne peut même les enchaîner car toutes les chaînes tombent à leur contact ou se métamorphosent en guirlandes de lierre (v. 445, 585)[3].

Le thyrse n'a bientôt plus rien d'une arme meurtrière ; mais il est plus puissant que toutes les armes car le délire bacchique saisit tous ceux qu'il touche. C'est en les touchant

1) Voir la longue description de Nonnos au début de l. XLVIII des *Dionysiaques*.

2) Cet épisode est conté par Polyen, *Strat.*, IV, qui parle des Taulantiens de Galauros et par le Scholiaste de Perse, *Sat.*, I, 99 qui parle des Illyriens de *Calandrus*. Vainqueur parce que les ennemis avaient pris pour des guerriers les jeunes filles costumées en Bacchantes, le roi de Macédoine, Argaios, aurait élevé un temple à Dionysos Pseudanor et les jeunes Bacchantes auraient reçu alors en Macédoine le nom de Μιμαλλόνες (διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν) au lieu de celui de Κλώδωνες.

3) Plutarque a fort bien compris ce rôle magique du thyrse. Voir le passage des *Moralia*, p. 614 A qui commence ὡς γὰρ αἱ παρ' Εὐριπίδῃ Μαινάδες ἄνοπλοι καὶ ἀσίδηροι τοῖς θυρσαρίοις παίουσαι τοὺς ἐπιτιθεμένους τραυματίζουσιν, οὕτω...

de son thyrse que le dieu des saintes ivresses, Θυρσομανής lui-même[1], pousse ses fidèles à l'extase ou à la furie ; il s'en sert comme d'un aiguillon pour presser leur troupe frénétique ; aussi Nonnos appelle-t-il souvent κέντρον le thyrse que Lucrèce qualifie d'*acer*[2] et Horace de *gravis*[3] ; Ovide parle des femmes que le dieu *thyrso concitat*[4] et, comme les Grecs appelaient νυμφόληπτοι certains possédés, ils nommaient θυρσοπλῆγες certains épileptiques[5].

En même temps que le thyrse prenait une valeur magique, les doctrines orphiques et les mystères d'Éleusis où elles avaient contribué à le faire entrer avaient fait à Dionysos une grande place dans les croyances funéraires et les rites cathartiques. Le thyrse a dû suivre cette évolution et prendre une valeur analogue à celle du caducée : c'est ainsi, du moins, qu'on doit, semble-t-il, expliquer que le thyrse paraisse dans la main du Zeus Philios arcadien, qui, comme Zeus Meilichios[6], est plutôt un Dispater qu'un Jupiter, ainsi que dans celle d'une des compagnes étrusques de Dispater, Vanth, déesse des morts[7]. Vanth répond en Étrurie à la Koré-Perséphone à qui la tradition orphique unit Dionysos libérateur, *Lysios*, *Lyaios* ou *Eleuthérios*, le dieu qui dégage les âmes de l'étreinte des misères de la vie et des affres de la mort ; cette union, admise à Éleusis, et le rôle que le rapt du feu par Prométhée pouvait jouer dans sa doctrine suffisent à expliquer que la férule ait eu place parmi les *sacra* de la ciste mystique. Quand le thyrse figure parmi les motifs qui décorent des

1) Euripide, *Phoen.*, 792 ; *Hymn. Orph.*, L, 8.

2) Lucrèce, I, 923.

3) Horace, *Carm.* II, 19, 8 : *gravi metuende thyrso*. Il est précisément question de la crainte religieuse qu'inspire le thyrse.

4) Ovide, *Fasti*, III, 764 ; *Ars amat.*, III, 710.

5) Hésychius : Θυρσοπλῆγες · οἱ ἐν ταῖς βακχείαις ἐνθεαζόμενοι θύρσῳ.

6) Pausanias, VIII, 31, 2, nous apprend que Polyclète avait fait pour Mégalopolis une image de ce dieu avec des traits de Dionysos, notamment un thyrse au bout duquel, pour rappeler qu'il s'agissait d'un Zeus, un aigle était placé.

7) Sur trois urnes d'Orvieto, *Mon. d. Inst.*, X, pl. 4-5. Sur Vanth, cf. Muller-Deecke, *Die Etrusker*, II, p. 110.

urnes ou des sarcophages[1] ou qu'il est placé entre les mains du mort[2], cela ne signifie pas seulement, comme la feuille de lierre, que le mort a été initié aux mystères dionysiaques, c'est aussi comme un gage qu'il retrouvera dans l'autre monde tous les plaisirs de la vie.

Grâce à la nature des plaisirs bacchiques, le thyrse s'est si bien associé à toutes les idées de joie et d'abondance qu'il n'y a rien d'étonnant à lui voir jouer, en même temps que son rôle magique et cathartique, le rôle d'un symbole de prospérité tel qu'est la *cornucopia*. Sa puissance magique et sa vertu fécondante y ont contribué : le thyrse des Bacchantes ne fait-il pas jaillir du roc des sources d'eau et de vin, ne transforme-t-il pas en lait ou en miel l'eau des rivières ou la sève des arbres[3]? une fontaine de Messénie ne devait-elle pas son nom de *Dionysias* au coup de thyrse par lequel le dieu l'avait fait sourdre[4]? Source de fécondité et de joie, emblème de prospérité et de succès qui, dès le v[e] s., est donné parfois à Niké, le thyrse, à l'époque hellénistique, a tout naturellement passé des mains de Dionysos et de ses compagnons, Ménades ou Satyres, Pan ou Silène, non seulement aux personnifications des désirs amoureux que Bacchus favorise, Éros et Pothos, et aux génies priapiques, transformations alexandrines des vieux Satyres ioniens, mais aux deux grandes déesses africaines de la fécondité que le syncrétisme unit à Dionysos, l'Isis d'Alexandrie et la Caelestis de Carthage. Les *Tyché* des capitales hellénistiques ont dû prendre parfois le thyrse comme attribut à côté de la corne d'abondance et du gouvernail ; c'est de ces figurations qu'ont dû s'inspirer ceux

1) Cf. Schroeder, *Studien zu den Grabdenkmaelern d. röm. Kaiserzeit* (*Bonner Jahrb.* 1902) et W. Altmann, *Römische Grabaltäre*, 1905.

2) Outre un cippe de Zalatna, *CIL.*, III, 1315, von Papen *Der Thyrsos*, p. 39 cite un cratère étrusque inédit de Cornéto. Il faut aussi rappeler cette série de vases apuliens qui paraissent représenter une scène de courtisation dans la vie élyséenne, cf. *Ausonia*, IV, 1909, p. 144 et 151.

3) Euripide, *Bacch.*, 704, 710.

4) Pausanias, IV, 36, 7.

qui, jusqu'à la fin de l'Empire, mettent le thyrse aux mains de *Roma*[1].

*
* *

Quand le thyrse a fini par n'être plus qu'un symbole de prospérité, sa forme a achevé de s'écarter de ses origines : la hampe, jadis l'essentiel, n'est plus qu'un support pour le lierre et ses baies, la vigne et ses pampres; des pommes de pin garnissent les deux extrémités ; des rubans s'y enroulent en nœuds ou y flottent en bandelettes ; des pierreries même le constellent.

Pourtant, dans l'esprit populaire il semble qu'une vague conscience ait subsisté de ce que le thyrse était à l'origine : un arbuste ébranché ou une branche dépouillée. On a vu que les gloses germaniques traduisent *tirsus-tursus* par tige ou tronc, bâton ou hampe. Ce fait permet d'expliquer que notre mot *torse* soit le dérivé lointain mais certain de *thyrse*[2].

Au point de vue philologique rien de plus régulier. Torse paraît avoir été emprunté au XVIe s. à l'italien *torso* ; *torso* vient de *tursus* comme *corso* de *cursus* et l'on sait que si *thyrsus* a été la transcription savante de θύρσος, *tursus* en a été l'adaptation populaire. Si *torse* n'avait pas été un emprunt littéraire, le mot eût sans doute été *tourse*, comme *bourse* vient de *bursa*-βύρσα et comme *crupta*-κρύπτα a donné l'ancien français *croûte* auquel le dérivé italien *grotta* a fait substituer

1) Pour les textes et monuments qui donnent le thyrse à ces différentes divinités voir THYRSVS, notes. Je rappelle seulement que, au IIe s. av., la valeur propre de θύρσος était oubliée dans l'Orient grec puisque c'est de ce nom que les auteurs de II *Macch.* 10, 7 et du livre de Judith se servent pour désigner, le second les rameaux de palmier que Judith et ses compagnes portent pour fêter la mort d'Holopherne, le premier cette gerbe faite de palmier, de myrte et de roseau, le *lulab*, qu'on portait en procession à la *fête* des Tabernacles. Josèphe appelle une fois le *lulab*, εἰρεσιώνη (*Arch.*, III, 10), une autre fois θύρσος (XIII, 5) ; Plutarque, qui voit dans toute la fête la preuve que Jahvéh-Sabaoth n'est autre que Dionysos Sabazios, l'appelle θυρσοφορία (*Quaest. Symp.*, IV, 6, 2).

2) Cette dérivation est admise par Littré et par Hatzfeld et Darmesteter dans leurs *Dictionnaires* ; j'y renvoie pour les références ainsi qu'au *Dictionnaire du vieux français* de Godefroy.

grotte au XVIe s. De *tursus* l'ancien français avait, de même, tiré directement *trous*, *tros*, *tors* ; le sens de ces mots a survécu dans *trognon* qui en paraît dérivé ; on disait un *trou de chou*, comme nous disons un *trognon de chou*, pour désigner la tige du chou débarrassée de ses feuilles — on se rappelle que les anciens employaient déjà *thyrsus* dans ce sens — et *trousser* désignerait proprement « relever en trognon, dépouiller ». Ces faits laissent entrevoir la filière sémantique qui mène de *thyrsus* à torse.

Le thyrse est un tronc dépouillé de sa ramure, un arbuste ébranché et étêté. Qu'est-ce que le torse sinon un tronc humain — ne dit-on pas tronc pour torse ? — dépouillé de sa membrure, ce qui reste d'un être vivant si on le suppose démembré et décapité ? L'assimilation entre le règne animal et le règne végétal qui s'est produite pour tronc se présente si naturellement à l'esprit qu'il n'y a rien de surprenant à ce que thyrse ait abouti à torse. On aurait pu induire de son dérivé moderne le sens primitif de thyrse et l'on s'étonne seulement que les anciens n'aient pas songé à une comparaison qui pouvait prêter à des images gracieuses ; souvent, dans leurs peintures, la tête enguirlandée du thyrse se penche comme une fleur trop lourde pour une tige flexible. Peut-être l'idée a-t-elle traversé l'esprit d'un des derniers poètes de l'antiquité, Nonnos, dans trois vers de cette allégorie recherchée, d'un goût encore si alexandrin, la lutte de Dionysos avec Pallénè symbolisant celle de la vigne contre la pointe rocheuse de la Thrace que l'on appelle Pallène : « Et le dieu, ayant saisi la charmante jeune fille, enchaînée dans l'entrelacement irrésistible de ses bras, il la soulève, comme il l'eût fait d'un thyrse, et la tient toute ployée et comme arrondie sur son épaule[1] ».

ADOLPHE REINACH.

1) Nonnos, *Dion.*, XLVIII 142-4 : Καὶ θεὸς ἀντιτύπῳ περιδέσμιον ἅμματι χειρῶν παρθενικὴν ἐρόεσσαν ἑλών, ἅτε θύρσον ἀείρων, | δόχμιον ἀμφιέλικτον ἐκούφισεν ὑψόθεν ὤμου. Homère ne fait-il pas déjà comparer par Ulysse Nausikaa à un jeune palmier ? — Sur Nonnos, cf. en dernier lieu P. Friedlaender, *Hermes*, 1912, p. 40-59.

L'ANNEAU DE POLYCRATE

ESSAI SUR L'ORIGINE LITURGIQUE DU THÈME DE L'ANNEAU JETÉ A LA MER ET RETROUVÉ DANS LE VENTRE D'UN POISSON

Le thème de l'anneau de Polycrate est connu de tous. Nous en avons plusieurs versions dont voici la plus récente. « Polycrate de Samos, tyran respecté, qui commandait aux îles et aux côtes voisines, reconnaissant lui-même que son bonheur était excessif, crut l'expier assez en sacrifiant volontairement une seule pierre précieuse. Il voulait par là se mettre en règle avec l'inconstance de la Fortune, et par cet unique chagrin croyait se racheter suffisamment de l'envie de la déesse. Inquiet d'un bonheur continu, il s'embarque et en haute mer, jette son anneau dans les flots. Mais un poisson d'une grosseur merveilleuse, et pour cela dévolu au roi, avala cette bague comme si c'était un aliment, et présage sinistre le rendit dans la cuisine du prince par la main de la Fortune traîtresse. Il paraît que cette pierre était une sardoine ; si l'on en croit les dires, c'est celle qu'on montre à Rome dans le temple de la Concorde. Elle a été donnée par Livie Augusta, elle est enfermée dans une corne d'or ..... Cette pierre est intacte et sans ciselure » [1].

Après examen des récits de ce type, que nous avons pu recueillir, nous avons été amené à les classer en trois catégories d'inégale importance[2]. La première, de beaucoup la moins nombreuse, se rattache à un rite d'un caractère archaïque extrêmement accentué.

1) Pline, *HN*, XXXVII, 2, 4, éd. Littré, II, 537-538.

2) On a réuni à plusieurs reprises un certain nombre de variantes du thème de Polycrate; William Jones, *Finger Ring Lore*, Londres, 1870, in-8°. Anonyme, *Die Sage vom Ring des Polykrates*, dans *Grenzboter*, Leipzig, 1876, gd in-8°, IV, 481-491 [Inv. 22591-139]. A. Maury, *Croyances et légendes du M. A.*, 1896, in-8°, p. 276-277. R. Köhler, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1900, in-8°, II, 209 note 1 (pure bibliographie). M. S. Reinach est le seul qui ait tenté une explication d'un certain nombre de ces sortes de récits; cf. *Le mariage avec la mer* dans *Cultes, Mythes et Religions*, II, 206-219.

I. — L'ordalie de l'adultère.

D'après une légende écossaise fort célèbre, une femme avait laissé tomber son anneau conjugal dans la Clyde ; son époux s'imaginant qu'elle l'avait donné à quelque amant en conçut un violent accès de jalousie. La femme innocente alla se jeter aux pieds de saint Kentigern (ou Mungo), évêque de Glascow (13 janvier, vi[e] siècle) pour le supplier de rendre manifeste sa fidélité et, sur la prière du saint prélat, un saumon rapporta du fond des eaux, l'anneau perdu. C'est en mémoire de cette légende que, depuis l'évêque Wishart sous Edouard II, la ville de Glascow et plusieurs de ses évêques ont porté dans leurs armoiries des saumons, l'anneau dans la gueule[1].

Ce récit n'est évidemment qu'un arrangement et un adoucissement d'une version plus ancienne et singulièrement plus caractéristique.

« La femme du roi Rodéric, entraînée par sa passion adultère pour un chevalier de la cour de son mari, eut la faiblesse de lui abandonner l'anneau qu'elle tenait du roi. Rodéric étant allé à la chasse avec ce chevalier, et tous deux s'étant reposés au bord de la Clyde pendant la grande chaleur du jour, le chevalier s'endormit, et pendant son sommeil il étendit involontairement la main. Le roi vit à son doigt l'anneau qu'il avait donné à la reine, comme gage de son grand amour. Il eut grand'peine à ne pas tuer le chevalier sur place, mais il sut rester maître de lui-même et se contenta de lui enlever l'anneau du doigt pour le jeter à l'eau sans éveiller le coupable. Puis, revenu à la ville, il demanda à la reine son anneau, et comme elle ne pouvait le produire, il la fit jeter en prison pour être conduite à la mort. Elle obtint un délai de trois jours, et après avoir en vain fait demander l'anneau au chevalier, elle eut recours à la protection de l'évêque Kentigern. Ce bon pasteur avait tout su ou tout deviné : la bague trouvée dans le ventre d'un saumon qu'il avait fait pêcher dans la Clyde, était entre ses mains. Il l'envoya à la reine qui put ainsi la montrer à son mari et échapper au châtiment qui l'attendait. Rodéric lui demanda même pardon à genoux de ses soupçons et offrit de punir ses accusateurs. Elle

1) Ch. Louandre, *L'Epopée des animaux* dans *Revue des Deux Mondes*, 1854, p. 319. R. P. Cahier, *Caractéristiques*, I, 694. A. Maury, *Croyances et Légendes du M. A.*, 1896, in-8°, p. 377, note 2.

l'en détourna, et alla aussitôt s'accuser elle-même auprès de Kentigern qui lui fit passer le reste de sa vie dans la pénitence[1] ».

Ce récit se rapporte vraisemblablement à une ordalie de l'adultère. Rodéric en jetant l'anneau dans le fleuve n'a pas cédé à un simple mouvement de douleur, mais il a tenté une épreuve.

Un chevalier passant près d'une villa entendit les cris d'une femme en travail d'enfant et grâce à son habileté dans les sciences occultes reconnut que l'enfant qui venait alors au monde était destinée à devenir sa femme; mais il résolut d'éluder sa destinée. Lorsque cette enfant fut en âge de se marier, le chevalier la conduisit sur les bords de la mer avec l'intention de l'y précipiter; mais il fléchit et, jetant dans la mer l'anneau qui lui servait de sceau, il défendit à cette jeune fille de le revoir sous peine de mort avant d'avoir recouvré cet anneau. La jeune fille entra alors comme cuisinière dans une famille noble, et un certain jour qu'elle préparait une morue pour le diner, elle trouva l'anneau dans le poisson. Elle le porta au chevalier sir John Berry, car tel était son nom, et devint sa femme. Les armes des Berry portent un poisson et dans le chef droit un anneau en souvenir de cette légende[2].

Cette histoire est évidemment beaucoup plus ancienne que Miss Elton de Stratford, plus tard Lady Berry (1696). Ce n'est que l'adaptation d'une ancienne ballade[3].

Tout le début du récit est une invention tardive bien postérieure au conte primitif; la seconde partie nous reporte à une époque beaucoup plus ancienne alors que l'ordalie de l'anneau, comme un adoucissement, fut substituée à la précipitation dans un fleuve ou dans la mer. Il est probable que dans une version plus ancienne de l'histoire de Rodéric le

1) Comte de Montalembert, *Les moines d'Occident*, 1868, in-8°, III, 330-331. — Cf. ASS. Januar., 1, 830, J. B. Bagatta, *Admiranda*, 1, 307, n° 3.

2) E. C. Brewer, *A Dictionary of Miracles*, Londres, 1884, in-8°, p. 142. — Thomas Moule, *The Heraldry of fish, Notices of the principal families bearing fish in their arms*, Londres, 1842, in-8°, p. 127 [Inv., V, 47276]. Plusieurs autres familles nobles portaient dans leurs armoiries des poissons avec des anneaux dans la gueule, images qui se rapportent sans doute à des légendes semblables. Telles sont les familles Hamilton of Haggs et Sprottie. La famille bavaroise des Proy von Findelstein porte un bras habillé d'azur tenant un poisson avec un anneau d'or dans la gueule.

3) Th. Moule, *Heraldry of Fish*, Londres, 1842, in-8°, 127. Cf. C. J. Dawson Ingledew, *Ballads and songs of Yorkshire*, 1860, p. 193, où l'on trouvera la Ballade de The Cruel Knight and the fortunate farmer's daughter, qui roule précisément sur ce même thème.

roi avait conduit le chevalier sur les bords de la Clyde dans l'intention de l'y précipiter.

Avec le temps, la précipitation violente a été remplacée par l'obligation pour l'accusé de plonger lui-même dans l'eau afin de retrouver l'anneau ou de trouver des gens courageux pour le faire à sa place.

Le conte suivant a été recueilli chez les Kamaoniens, peuplade voisine de l'Himalaya : « Une péri, qui est devenue la femme d'un prince chassé du palais de son père, va un jour se laver la tête dans un fleuve. A quelque distance de là se trouvait une ville bâtie sur le bord de ce fleuve. Le fils du roi du pays, étant allé se baigner, trouva dans l'eau un cheveu de la péri, long de quarante-quatre coudées. Il dit à son père qu'il veut épouser la femme qui a de tels cheveux. Le roi envoie un de ses serviteurs qui parvient à enlever la péri. Le prince, mari de la péri, entre au service de ce roi, ainsi qu'une grenouille et un serpent, ses obligés, qui, par reconnaissance l'accompagnent, la première sous la forme d'un brahmane, l'autre sous la forme d'un barbier. Pour se débarrasser du prince, le roi, d'après le conseil d'un des serviteurs, laisse tomber son anneau dans une rivière et ordonne au jeune homme de le repêcher ; sinon il lui enverra une balle dans la tête. Alors le brahmane reprend sa forme de grenouille, plonge dans l'eau et appelle les autres grenouilles qui arrivent avec leur roi, ainsi que le roi des poissons et ses sujets. Ils retrouvent l'anneau et la grenouille le rapporte au prince[1] ».

Par un renversement barbare c'est le roi coupable de rapt et d'adultère qui soumet le mari dépouillé à l'ordalie de la précipitation. Mais le trait est juste, dans les sociétés primitives l'ordalie est la seule ressource du faible. La forme du conte est d'autant plus curieuse qu'il semble en référer à un temps où le sujet de l'ordalie devait se précipiter lui-même pour en retirer l'anneau du fond des eaux. Ce double caractère archaïque évoque le cas de Thésée.

La nef de Minos voguait vers la Crète, portant sept jeunes gens et sept jeunes filles livrées par Athènes, le roi séduit par l'éclatante blancheur de la vierge Eriboia voulut la caresser. Mais Thésée accourt indigné. Il flétrit un si lâche outrage et justifie son intervention en disant que si Minos est fils de Zeus, il est, lui, né de Poséidon. Désormais il s'est substitué à Eriboia. Il doit prouver qu'il est de souche divine : il est le premier à le déclarer, et propose à son adversaire un

1) E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, II, 303.

duel au miracle. — Çà, dit-il, déployons la force de nos bras : advienne ce que Dieu jugera. — Minos accepte. Il prie Zeus de le reconnaître pour fils par un signe manifeste. Zeus répond par un coup de tonnerre. C'est au tour de Thésée de montrer qu'il est protégé par celui qu'il appelle son père. Son adversaire jette un anneau dans les flots : qu'il aille le chercher dans la profondeur des demeures paternelles ! Il n'hésite pas ; il ne fait pas même de prière : il s'élance et la mer le recouvre. Cependant que le navire repart à toutes voiles et que les compagnons du héros pleurent sa perte, lui, porté par des dauphins, pénètre dans le palais de Poséidon. Il voit les Néréides, il s'approche d'Amphitrite. La déesse l'enveloppe d'un voile de pourpre et lui met sur la tête sa propre couronne. Il peut remonter à la surface : il a de quoi confondre quiconque oserait le traiter d'imposteur [1].

Dans cette version de Bacchylide, le poète nous parle bien du jet de l'anneau dans la mer, mais ne nous dit pas s'il fut retrouvé. Hygin précise qu'il fut rapporté par Thésée [2]. Le voile et la couronne sont des témoins surérogatoires du succès de l'épreuve.

Est-ce là encore une ordalie ? Nul doute. Il n'est pas rare chez les Grecs « qu'une jeune fille s'offre à l'ordalie pour échapper à la poursuite d'un ravisseur, pour sauver son honneur d'une passion brutale. Elle est bien connue, cette histoire de la vierge qui, requise d'amour, sur le point d'être violentée par un roi, se précipite dans la mer : c'est l'histoire de la Crétoise Britomartis-Dictynna. C'est le geste d'une jeune fille qui accepte l'alternative de mourir ou de se rendre intangible » [3]. Thésée n'a fait que se substituer à la vierge poursuivie par Minos.

Toute cette première série de récits s'interprète donc parfaitement par l'ordalie et précisément par l'ordalie de l'adultère.

II. Du jet de l'anneau pour connaître la durée d'une pénitence, d'une suspense ou d'un interdit.

La seconde catégorie de contes est de beaucoup la plus nombreuse. Il

1) *Bacchyl.*, XVII. Cf. G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904, in-8°, p. 44-45, et C. Robert, *Theseus und Meleagros bei Bakchylides* dans l'*Hermes*, XXXIII (1898), p. 132-147.

2) Hygin, *Poet. Astron.*, II, 5.

3) G. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906, in-12, p. 78.

s'agit toujours d'une consultation divine, mais l'objet en est un peu différent et la clef se substitue parfois à l'anneau [1].

Saint Egwin, évêque de Worcester [2], pour se punir de la vie mondaine qu'il avait menée à la cour dans sa jeunesse, s'était mis les fers aux pieds avec un cadenas dont il avait jeté la clef à la mer, comme engagement à rester ainsi garrotté jusqu'à la mort. Mais tandis qu'il revenait en vaisseau d'un pèlerinage fait à Rome dans cet état, des gens de l'équipage prirent un gros poisson dans le ventre duquel la clef fut retrouvée. Le saint voyant là un signe de la volonté divine qui anticipait le terme de sa pénitence, se dégagea des chaînes dont il s'était chargé volontairement [3].

Saint Arnould (ou Arnulf), évêque de Metz (18 juillet 1640) aurait jeté son anneau dans la Moselle étant encore laïque, disant : Je ne tiendrai pas mes fautes pour effacées devant Dieu s'il ne me fait recouvrer cet anneau. Or, à quelques années de là, comme il était devenu évêque, son cuisinier retrouva cet anneau dans les entrailles d'un poisson. Arnould connut ainsi que ses péchés lui étaient pardonnés [4].

Dans ces deux premiers récits l'anneau a incontestablement été jeté dans l'eau afin de consulter la volonté divine sur la durée et l'acceptation d'une pénitence volontaire. Les histoires suivantes se compliquent

1) Cette substitution est d'ailleurs fort naturelle : Les anciens employaient des anneaux à clefs. Daremberg, v° *annulus*, I, 295, fig. 349. De même les chrétiens. En Hollande on a trouvé des *annuli ad claves* datant du Haut Empire. Licetus, *De Anulis Antiquis*, Utini, 1645, in-12, pl. n° 2 à 8. Boldetti en rencontra dans les catacombes, *Osservazioni sopra i cimeteri cristiani*, Roma, 1720, in-f°, p. 506, n° 36 et 37. De bonne heure ce fut l'usage à Rome d'enfermer de la limaille des chaînes de Saint Pierre dans de petits reliquaires ayant la forme de clefs. S. Grégoire le Grand en parle plusieurs fois dans ses lettres et l'on suppose qu'il s'agissait précisément de bagues-clefs. H. Leclercq, v° *Anneaux* dans Cabrol, *Dict. d'Arch. Chrét.*, I, 2208, n° XI. Il était tout indiqué que l'on se servit de semblables reliquaires dans une épreuve religieuse.

2) (11 janvier 720). J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 307, n° 1, d'après S. Brithwald (archev. de Cantorbery), *Life of S. Egwin*.

3) R. P. Cahier, *Caractéristiques*, II, 693-94. Le R. P. Cahier y voit un récit symbolique « une manière de faire entendre au spectateur que les regrets des saints furent bénis du ciel ».

4) Longueval, *Hist. de l'Eglise gallicane*, liv. IX, A, 625. Vincent de Beauvais, *Myroir Histor.* XXIII, 75. Baillet, *Les vies des Saints*, in-8°, VIII, 507. R. P. Cahier, *Caractéristiques*, II, 694. Edm. Leblant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, 628 ss. P. Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, p. 134-136 et les références rassemblées.

d'un élément nouveau. Les saints évêques qui en sont les héros, en même temps qu'ils jettent leurs anneaux dans la mer abandonnent leur siège épiscopal.

Un enfant étant mort sans avoir reçu le Saint Chrême, le bienheureux Maurille (13 sept., ve siècle) en accusa son incurie et résolut pour expier cette négligence d'abandonner sa patrie et ses compatriotes. « Il s'arracha secrètement à ce sanctuaire de reliques dont s'enorgueillissait la sainte Église d'Angers. Arrivé à la mer, par la clémence de la divine et toute puissante Providence, il écrivit le jour de son passage sur une pierre et s'empressa de s'embarquer. Après avoir gagné le large, il se demanda comment il se faisait qu'il eût emporté les clefs des reliques. L'ennemi du genre humain voulant accabler le saint homme fit en sorte qu'il les laissa tomber par mégarde dans la mer. On dit qu'alors Maurille s'écria tout en pleurs — l'événement montra la vérité de ses paroles — : « Si je ne mérite pas de recouvrer ces clefs, jamais je ne retournerai dans la patrie et dans la ville que je quitte ». Il passa la mer, changea de vêtements pour rester inconnu et se présenta à un prince en s'offrant à le servir comme jardinier...

« Cependant le peuple d'Angers privé du pasteur qu'il avait autrefois reçu du ciel, fut frappé d'une grande épouvante. Il était menacé dans de fréquentes visions, il était bien souvent averti de se mettre à la recherche de son évêque. Si Maurille n'était pas retrouvé et rendu à son église, la ville d'Angers devait être incessamment détruite. Toute la noblesse du pays et une foule immense de peuple se réunirent ensemble. On rendit un décret déléguant quatre personnages d'une foi et d'une vertu éprouvées pour entreprendre le voyage de recherche nécessaire. Les frais en furent votés et les élus reçurent l'ordre de ne pas revenir avant d'avoir trouvé le patron de la ville.

« Exécutant leur mandat et s'y tenant avec scrupule, ils explorèrent les villes, les châteaux et les bourgs. Après avoir parcouru à peu près toute l'Europe, ils revinrent la septième année dans les provinces de la Gaule sans avoir rencontré celui qu'ils cherchaient. Enfin, conduits par la Providence, ils arrivèrent hâtivement en Bretagne, dans un port de la mer océane afin d'aller chercher au delà celui qu'ils n'avaient pas rejoint sur le continent. En attendant sur le rivage le bateau qui devait les transporter, ils trouvèrent le caillou sur lequel le prélat avait écrit : « Par ici passa Maurille, évêque des Andécaves ». Ravis de cette découverte, ils s'embarquent avec confiance. Ils n'étaient pas encore bien éloignés du rivage — un vent doux et favorable les conduisait, —

qu'un immense poisson se lance du fond de la mer sur leur navire. Ils rendent grâces à Dieu, l'ouvrent et lui voient dans les entrailles les clefs que Maurille avaient perdues. Alors il se persuaduèrent que le vaisseau qui portait le saint prélat avait été submergé avec elles. On jeta les ancres, on s'arrêta. Les envoyés avaient d'autant plus grande envie de s'en retourner que les matelots eux-mêmes assuraient qu'il était mort dans un naufrage. La nuit suivante, par la grâce du Seigneur, chacun des envoyés eut la même vision : « Ne craignez pas, leur fut-il dit, ne cessez pas le voyage, sans aucun doute vous trouverez l'objet de vos désirs ».

« Le lendemain matin, chacun raconta aux autres ce qu'il avait vu et, tout à fait réconfortés, ils continuèrent leur entreprise avec entrain. Conduits par des anges ils se rendirent sans détour à la maison du prince chez lequel Maurille habitait. Aussitôt qu'ils entrèrent ils l'entendirent appeler. On lui disait d'accourir apporter de ces légumes dont le roi mangeait ordinairement. Ils regardèrent du côté où ils entendaient appeler et ils le virent qui venait sans retard. Ils le reconnurent, se prosternèrent à ses pieds en pleurant beaucoup, le supplièrent de retourner dans son église et dans sa cité pour en prévenir la ruine imminente.

« Ne pouvant se refuser à leurs larmes, frappé d'épouvante, pleurant, il commença par leur opposer des objections. « Je me suis engagé par vœu, leur dit-il, à ne jamais retourner dans ma patrie si je ne mérite de recouvrer les clefs que j'ai perdues ». Ils les lui montrèrent aussitôt et lui racontèrent par ordre tout leur voyage sur mer[1] ».

Saint Atilan (Attilanus), évêque de Zamora (5 oct., x[e] siècle). On lui attribue la renonciation à son évêché et le jet de son anneau épiscopal dans le Douro parce que les ravages des Maures dans son diocèse avaient rendu ses soins inutiles. Plus tard, un poisson du fleuve fit retrouver cette bague et le saint homme y vit un avertissement divin qui le rappelait à son bercail[2].

« Dans la seconde moitié du ix[e] siècle, on rédigea une légende de saint Ambroise, évêque de Cahors. Il fut, paraît-il, tellement impopu-

1) A. Houtin, *Les Origines de l'Église d'Angers. La légende de Saint René*, Laval, 1901, in-8°, p. 46-47. On retrouve cette histoire dans Vincent de Beauvais, *Speculum Histor.*, L. III, ch. 25. P. de Natalibus, Lib. VIII, ch. 75, *ASS*. Sept. IV, 67 sq. R. P. Cahier, *Caractéristiques*, I, 226.

2) *Espana Sagrada*, t. XIV, p. 339-349. R. P. Cahier, *Caractéristiques des saints*, II, 694.

laire qu'il résolut de quitter son siège. Il appela son archidiacre et lui dit : « Je m'en vais me retirer dans telle caverne, sur les bords du Lot et je m'attacherai au rocher avec une chaîne de fer dont voici la clef. Je jetterai la clef à l'eau et quand Dieu permettra qu'elle soit retrouvée, vous pourrez découvrir le lieu de ma retraite. » Il partit et ses diocésains, après un moment d'émotion lui donnèrent un successeur. Trois ans plus tard, par la volonté de Dieu, un poisson avala la clef, fut pris, porté à la cuisine de l'évêché et on trouva la clef « *in ore ejus* ». L'archidiacre courut avertir saint Ambroise, en lui disant : « Seigneur, la clef vient d'être trouvée dans un poisson » et saint Ambroise, rempli du Saint Esprit, pleura de joie en priant et il dit : « Seigneur, notre Seigneur, que ton nom est admirable par toute la terre ! C'est ainsi, Seigneur, que tu exauces tous ceux qui espèrent en toi et que tu n'abandonnes pas ceux qui aiment ton nom ! etc. » Le peuple alla chercher Ambroise processionnellement, et, quand il fut tiré de sa retraite, son successeur lui dit : « Allez en paix où vous voudrez ». Le prélat fit le pèlerinage de Rome, revint par Bourges et mourut dans un village qui depuis s'appelle Saint-Ambroise-sur-Arnon (département du Cher). Cette légende a cela de très intéressant qu'on ne sait absolument rien autre chose de son héros [1] ».

Nous trouvons encore un récit analogue dans Étienne de Bourbon [2]. Le héros est devenu cette fois tout à fait anonyme. Un évêque, accusé par une malheureuse dont il avait repoussé les avances amoureuses, voyant le trouble qui s'élève parmi les fidèles, se retire dans une caverne où il se fait enfermer à clef par son neveu. Celui-ci reçoit même l'ordre formel de jeter la clef dans un fleuve. Mais sept ans après la clef était retrouvée dans le ventre d'un poisson ; le neveu la reconnaît et révèle le secret de son oncle. Le chapitre se rend à la caverne pour y recueillir ses os afin de leur donner une sépulture honorable et retrouve vivant cet héroïque pénitent. L'évêque le reçoit avec joie et lui rend les pouvoirs pontificaux. Notre pénitent reproche à son neveu d'avoir trahi son secret, mais celui-ci en rejette la faute sur le poisson. Désormais tous ceux de son espèce (lucius) se virent interdites les rivières du diocèse.

Les deux premiers récits correspondent à la fois à une pénitence et à une suspense volontaire des fonctions épiscopales et le temps durant lequel la clef ou la bague demeure perdue détermine la durée de la suspense.

1) A. Houtin, *Les origines de l'Église d'Angers*, Laval, 1901, in-8°, p. 54.

2) A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, P., 1877, in-8°, p. 256-258.

Dans les deux derniers il s'agit de suspense censée volontaire, presque d'une déposition par le peuple. Dans les versions suivantes il s'agit d'une suspense des fonctions royales. Le premier récit nous vient de l'Orient.

D'après les Soubbas ou Sabéens, Salomon portait au doigt une bague que lui avait donnée Phtaïl et qu'il lui suffisait de frotter pour obtenir tout ce qu'il voulait. Il avait en outre un grand tapis qui le transportait, sans peine et en très peu de temps, là où il désirait se rendre et jusqu'au soleil même où il allait de temps en temps. Après s'être assis sur ce tapis avec les personnes dont il désirait être accompagné, il n'avait qu'à frotter sa bague et à donner un coup de baguette au tapis, celui-ci partait aussitôt comme l'éclair.

Un jour que Salomon entouré de sa cour montait sur son tapis, il fut pénétré d'un sentiment d'orgueil en pensant à sa grandeur et à la puissance dont il disposait. Aussitôt, le tapis céda et le roi prophète tomba avec tous les siens. Sa bague avait disparu du même coup et sa physionomie entièrement métamorphosée l'avait rendu méconnaissable à ses sujets. Ceux-ci crurent qu'il avait été enlevé par les anges. Pour lui, il dut s'engager au service d'un pêcheur.

Un an s'était passé depuis que Salomon était déchu, lorsqu'un jour ayant ouvert le ventre à un poisson qu'il venait de prendre, il y trouva sa fameuse bague. Il descendit aussitôt dans le fleuve, où il fit les ablutions rituelles, revint ensuite à terre, et adressa à Dieu une fervente prière, expression de son repentir. Dès qu'il eut fini sa prière, il frotta la bague qu'il avait déjà au doigt, et sa physionomie reprit instantanément ses traits royaux. Il rentra dans son palais et fut reçu avec la joie et les honneurs dus à son rang [1].

Le Koran fait allusion à cette tradition sémitique [2] qui fut extrêmement répandue en Orient. Nul doute qu'elle suppose une coutume analogue à la coutume chrétienne.

On raconte de saint Bennon, évêque de Meissen en Saxe (16 juin 1106), qu'il avait quitté son siège épiscopal, se rendant à Rome pour éviter la persécution de l'empereur Henri IV ; il avait ordonné de jeter dans l'Elbe les clefs de sa cathédrale, lorsque Henri serait excommunié. A son retour, il les retrouva engagées dans les ouïes d'un poisson [3].

1) N. Siouffi, *Etude sur la Religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris, 1880, gd in-8°, p. 150-152.

2) *Koran*, ch. XXXVIII, 33-34.

3) *A. SS.* Jun. III, p. 150, 167, 178, 204, *Calendrier Benedic*, 16 juin, J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 309, n° 16.

Ici le caractère de l'ordalie est si net que le P. Cahier ne peut s'empêcher de dire à ce propos : « Ce signe devenu mystérieux pour nous autres modernes, indiquait pour les gens d'autrefois une sorte d'appel au jugement de Jésus-Christ, et une interruption des solennités ecclésiastiques par suite de quelque chose comme l'interdit » [1].

Notre thème de l'anneau jeté et retrouvé dans le ventre d'un poisson a été adapté, d'autre part, à de véritables contes de fée.

Dans le conte basque intitulé « Le Cilice », l'ordalie pénitentielle n'est pas moins nette. Un fils s'étant chargé d'accomplir un vœu de sa mère se rend à Rome auprès du pape. Celui-ci lui déclare que sa mère doit faire pénitence si elle ne veut aller en enfer. Il lui propose de faire pénitence pour elle. Le pape le rêvet d'un cilice et lui dit : Lorsque tu auras retrouvé la clef, la satisfaction sera complète. Il part, au bout de sept ans il arrive chez les siens et comme on ouvre un poisson pour le repas on retrouve la clef [2].

Voici en abrégé le début du conte italien connu sous le nom de : La Belle Ostessina. Il y avait une fois une hôtesse, qui jalouse de la beauté de sa fille, ordonna à l'un de ses serviteurs de conduire l'*Ostessina* dans un bois et de la tuer et, afin d'être certaine de sa mort, de lui rapporter les habits, le cœur et les mains de sa fille. Le serviteur apitoyé ne la tua pas. La mère dut se contenter des preuves qu'il lui rapportait : le cœur d'un agneau et les habits de sa fille.

La pauvre enfant, restée seule dans la forêt, grelottait et sans doute allait périr quand une fée la recueillit et l'emmena dans son palais, après lui avoir recommandé de se défier de tous ceux qui pourraient en son absence venir rôder autour du logis.

La mère apprit par une sorcière que l'Ostessina n'était pas morte et vivait heureuse dans le palais de la bonne fée. Elle résolut de la faire mourir et sachant qu'elle aimait beaucoup les fleurs, elle envoya l'un de ses serviteurs crier sous les fenêtres du palais : « Qui veut des fleurs ? » La belle Ostessina en acheta, les respira et mourut du parfum de ces fleurs empoisonnées. La fée l'ayant ressuscitée, la gronda et lui fit promettre d'être plus obéissante.

Nouvel avis de la sorcière à la mère ; nouveau stratagème de celle-ci. Un de ses serviteurs, déguisé cette fois en pâtissier, alla crier des gâ-

1) R. P. Cahier, *Caractéristiques*, I. 227.
2) W. Webster, *Basque Legends*, Londres, 1879, in-8°, p. 206-209 [Z. Basque 452].

teaux près du palais de la fée. La belle Ostessina les acheta, les mangea et mourut empoisonnée. La fée rentre, la ressuscite encore et jure que ce sera la dernière fois.

La mère ayant appris par la sorcière que sa fille vivait toujours et qu'elle était tombée amoureuse d'un roi, pour l'avoir vu souvent passer sous les fenêtres du palais, lui envoya plusieurs de ses serviteurs grimés en ambassadeurs du prince et chargés de lui offrir une couronne et des vêtements royaux. Tout cela était empoisonné. La fille désobéissante se laissa encore une fois tromper et mourut.

La vieille fée cette fois ne la ressuscita pas, mais la plaça sur un riche catafalque entouré de cierges allumés, puis ayant fermé le palais à clef le transporta au loin, après quoi elle alla jeter la clef au fond de la mer où elle se précipita ensuite elle-même.

Le roi dont l'Ostessina était tombée amoureuse, avait été de son côté séduit par la jeune fille et se proposait de lui faire des aveux : mais il ne retrouva plus le château. Les pêcheurs lui apportent un jour un gros poisson dans la gueule duquel il trouva une clef. Il lui sembla que ce devait être la clef d'un palais merveilleux et il la conserva. Enfin, trois ans plus tard, égaré dans une forêt, il se trouva précisément devant le palais où reposait la belle Ostessina. Il frappe, point de réponse; il eut l'idée d'essayer sa clef qui allait parfaitement et, après avoir parcouru le château, il découvrit la morte et reconnut celle qu'il cherchait depuis si longtemps. Ayant voulu lui prendre son anneau pour emporter un souvenir d'elle, elle se réveilla : ils s'épousèrent et eurent deux beaux enfants [1].

Ce sommeil de trois ans correspond évidemment à une sorte de pénitence de même durée : la belle Ostessina expia sa triple désobéissance par la suppression de trois années de sa vie. La consultation par la clef conserve donc ici la même signification que dans les légendes hagiographiques précédentes [2].

Le conte de la Belle aux cheveux d'or appartient à un type tout

1) Marc Monnier, *Les Contes populaires de l'Italie*, Paris, 1880, in-12, p. 341-351.

2) Si l'on tient compte de la seconde partie de l'histoire de la belle Ostessina, nul doute qu'elle ne se rattache au cycle de la Belle au Bois dormant. Dans les contes de ce cycle l'enlèvement de l'anneau rappelle l'héroïne à la vie. Cf. G. Paris, *L'anneau de la morte. Histoire d'une légende*, 1897, in-4°, p. 9, note 1.

différent et cependant nous y retrouvons encore notre trait. Les serviteurs d'un roi, jaloux de son favori, disent à leur maître que ce serviteur affectionné s'est vanté de pouvoir amener la Belle aux cheveux d'or. Il lui faut partir à sa recherche. Son parrain, qui n'est autre que le bon Dieu, le seconde, il ramène la Belle aux cheveux d'or. Le roi veut épouser cette belle créature, mais elle ne consentira point si l'on ne va pas chercher son père et sa mère. Le héros de notre conte doit y pourvoir. Son parrain le guide, il réussit. La Belle exige alors qu'on lui apporte sa clef et son anneau qu'elle a jetés dans la mer. Toujours poussé par ses serviteurs, le roi condamne le jeune garçon à les lui procurer. Son parrain lui dit : « Allons, viens avec moi sur le bord de la mer. Le premier pêcheur que nous verrons, nous lui demanderons son poisson, et, quand on ouvrira le poisson, on trouvera dedans l'anneau et la clef ». Tout arriva comme le parrain l'avait dit. — Enfin la Belle aux cheveux d'or demande que le jeune garçon soit pendu. On le conduit à l'échafaud, mais sur le conseil de son parrain il demande alors au roi comme grâce suprême, une prise de tabac, et la jette sur les assistants qui tombèrent tous morts, sauf la Belle aux cheveux d'or avec laquelle il se maria [1].

Dans un conte portugais [2], le parrain est saint Antoine et parmi les tâches impossibles et pourtant imposées, il faut aller retirer du fond de la mer l'anneau de la reine. Saint Antoine dit au page d'aller pêcher ; le premier poisson qu'il prendra, il l'ouvrira, et l'anneau sera dedans.

La Belle aux Clés d'or, recueilli par M. P. Sebillot à Saint-Cast (Haute Bretagne), est de la même famille que la Reine du Portugal ou la Belle aux Cheveux d'or ; mais, ici, le poisson est remplacé par une sorte de démon marin que le héros appelle et oblige à lui rapporter les clefs [3]. On en trouverait sans doute bien d'autres [4].

Notre trait s'insère dans cette série de contes d'une façon assez logique ; il y prend rang parmi les tâches impossibles qu'un roi exige du héros. L'ordalie n'est-elle pas en principe une tâche impossible, le plus souvent même une épreuve mortelle? Plusieurs de ces récits ont encore conservé des traits proprement religieux. Le parrain des héros n'est-il

1) E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, II, 209-294, n° 73.
2) A. Coelho, *Contos populares portuguezes*, Lisbonne, 1879, n° 19.
3) P. Sébillot, *Contes de terre et de mer* (*Légendes de la Haute-Bretagne*), 1883, gd in-8°, p. 19-32.
4) Cf. E. Cosquin, *Les notes au conte de la Belle aux cheveux d'or*.

pas Dieu le Père ou Saint Antoine? Ce sont des contes de fées, mais aussi des contes pieux. Nos rois de féerie rappellent quelque peu le Minos mythologique; mais les mœurs ayant changé, ce sont eux qui doivent se soumettre à l'ordalie. La charge en retombera, il est vrai, sur leur page favori. Mais ces nouveaux Thésée, ayant été personnellement désignés par l'épreuve, épouseront celles que les rois avaient convoitées.

En d'autres contes le thème de la clef rapportée par le poisson s'associe aux thèmes des animaux reconnaissants. Un joueur de fifre rencontre sur le rivage un gros brochet à moitié mort qui le supplie de le reporter dans la rivière, et jure de venir à son secours s'il se trouve à son tour dans l'embarras; quelque temps après, il rapporte au jeune homme la clef du trésor que le roi avait fait jeter dans l'Adour et que le joueur de fifre devait retrouver sous peine de mort [1]. Lorsque Petit Jean a sauvé les poissons de la famille, en répandant des grains sur la mer, leur roi le remercie et, plus tard, il lui remet les clefs d'or que la princesse avait jetées dans les flots [2]. Un petit poisson rouge auquel un garçon a donné du pain lui rend le même service [3].

Sous cette forme l'asssociation de ce double thème se retrouve en des contes évidemment apparentés à la Belle aux cheveux d'or; mais où le thème des animaux reconnaissants a pris une place considérable. L'histoire de Granadoro [4], du roi d'Angleterre et de son filleul [5], celles de Trégout à Baris et de N'Oun-Doaré [6] reproduisent, en effet, exactement ce double trait. Un autre récit de Luzel « Corps sans âme » présente une variante importante : il ne s'agit plus d'un anneau, mais d'un œuf renfermé dans un coffre de fer retrouvé grâce au roi des poissons [7]. Ce dernier récit rappelle le petit poème russe de Jerschoff intitulé : « Kaniok Garbanok ». Yvan doit aller chercher pour le sultan un anneau enfermé dans une cassette tombée à la mer. Sur requête de

1) Félix Arnaudin, *Contes populaires recueillis dans la Grande Lande*, Bordeaux, 1887, in-18, p. 69-74.

2) P. Sébillot, *Contes de la Haute-Bretagne*, Paris, 1892, in-8°, p. 27.

3) P. Sébillot, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, Paris, 1882, in-12, p. 147-185.

4) Comparetti, *Novelline popolari italiane*, Turin, 1875, n° 5.

5) E. Cosquin, *Contes de Lorraine*, I, 37-42.

6) F. M. Luzel, *Contes populaires de Basse-Bretagne*, Paris, 1887, in-12, I, 109-114; 150-156.

7) F. M. Luzel, *Loc. cit.*, I, 442-447.

la baleine tous les poissons la recherchent et finalement elle est rapportée à Yvan par deux dauphins[1].

Il devient déjà difficile de reconnaître l'ordalie à travers les contes de ce dernier type. Notre trait commence d'entrer dans le domaine public et ce ne sera bientôt plus qu'un lieu commun féerique ou hagiographique. Au dire d'une légende que Gonzague a recueillie[2] vers 1587, un Espagnol, ayant laissé tomber dans la mer un anneau d'or, fait dire une messe en l'honneur de saint Antoine; cet anneau fut retrouvé, quelques jours plus tard, dans le ventre d'un poisson que des pêcheurs avaient pris. Pacheco vers 1646[3] a reproduit, à son tour, une histoire semblable, mais, dans sa narration, un chevalier originaire du Tyrol a remplacé l'Espagnol de Gonzague[4]. Ici, le trait n'a plus rien d'une ordalie, il ne sert plus qu'à prouver le pouvoir de saint Antoine pour retrouver les objets perdus.

Il arrive toujours un moment où le thème d'origine rituelle perd tout caractère mythique pour n'être plus qu'un trait de folklore féerique ou hagiographique, voire un lieu commun du conte, de la nouvelle ou du roman.

L'ordalie n'apparaît pas davantage lorsque saint Cadoc de Galles retrouve dans un saumon son Virgile tombé à la mer[5]; quand le serviteur de saint Magloire retrouve son petit couteau dans le ventre d'un poisson sur les indication du saint[6]; ou lorsqu'un pêcheur retrouve dans un poisson la clef de l'église de Saint-Tugen que les Anglais avaient laissé tomber à la mer[7].

La consultation par l'anneau ou par la clef dans le cycle de l'Innocent Incestueux.

Mais il nous faut revenir à nos contes hagiographiques; nous en

1) A. de Gubernatis, *Mythologie Zoologique*, Paris, 1874, in-8, II, 355-364.

2) Gonzague, *De orig. seraph. relig. etc., prov. S. Jacobi sive Galicia, conv. Civitat.* Cf. A. SS. Junius III, 242, n° 20.

3) Pachéco, *Epitomes de la vida... de S. Ant. etc.*, Madrid, 1646. — J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 307, n° 5.

4) L. de Kerval, *L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de saint Antoine de Padoue*, P., 1906, in-8°, p. 264-265.

5) Rees, *Lives of the Cambro-British Saints* cité par C. E. Brewer, *A Dictionary of miracles*, Londres, 1884, in-8°, p. 142.

6) ASS., Oct. X, 787, n° 17.

7) H. Le Carguet, *Les clés de Saint Tugen*, Quimper, 1901, p. 9.

avons négligé un certain nombre, tous plus ou moins apparentés au conte qui courait sur saint Grégoire le Grand.

Je ne peux donner qu'un très bref abrégé de ce conte du moyen âge. On y trouve cependant presque tous les traits essentiels[1].

Le fils du comte d'Aquitaine, ayant eu un fils de sa sœur, l'exposa sur la mer avec divers objets précieux et des tablettes où était dévoilé le secret de sa naissance, puis mourut laissant le comté à sa sœur. Un duc qui convoitait ses domaines lui déclara la guerre.

L'enfant, recueilli par deux pêcheurs, est élevé avec le fils de l'un d'eux ; mais un jour qu'il a frappé l'un de ses frères d'adoption, la mère lui reproche sa naissance. Désolé, il va trouver l'abbé auquel on avait remis les objets trouvés dans le berceau où il avait été exposé. Celui-ci lui apprend la vérité, alors Grégoire prend les tablettes et part à la recherche de ses parents. Le vent et les flots le ramènent au pays natal et il offre ses services à la comtesse. Bientôt, il fait prisonnier le duc qui assiégeait la ville, et épouse celle qu'il a délivrée. Mais sa femme découvre les tablettes et apprend ainsi que son époux est son fils. Ils se séparent. Grégoire quitte ses vêtements seigneuriaux, s'habille en mendiant et part décidé à se soumettre aux plus dures pénitences.

« Un pêcheur sans pitié lui indique une caverne creusée dans un écueil tout entouré d'eau ; il l'y attache avec des entraves de fer et en jette la clef dans la mer. Le malheureux y reste dix-sept ans, n'ayant que l'eau du ciel pour soutenir sa miraculeuse existence. Au bout de ce temps, le trône pontifical devient vacant ; les bourgeois et le clergé romain s'assemblent pour élire un pape, mais un ange leur apparaît et leur ordonne d'aller chercher un pénitent du nom de Grégoire qui vit dans une caverne, bien loin au milieu de la mer. Les messagers vont à l'aventure ; ils arrivent à la cabane du pêcheur qui avait enchaîné Grégoire et qui l'avait complètement oublié. Un poisson qu'il leur sert à dîner rapporte dans son ventre les clefs des fers ; ce miracle confirme les messagers dans l'opinion qu'ils ont enfin trouvé celui qu'ils cherchaient. Grégoire résiste d'abord, mais il finit par céder et se rend à Rome où de nombreux miracles signalent son arrivée »[2].

1) Ce conte remonte au moins au xiie s. Sur les différents textes que nous connaissons et leur imitation on peut consulter : Littré, *Histoire de la littérature française*, II, 170-209. *Le Violier des histoires romaines*, éd. G. Brunet, Paris, 1858, in-12, p. 197-198. L. Constans, *La Légende d'Œdipe*, Paris, 1880, in-8°, p. 111-130.

2) L. Constans, *La Légende d'Œdipe*, p. 113-114.

Nul doute que ce conte dépende du conte copte suivant, qui remonte au IXe siècle.

Jean, fils d'Armenios, roi de Tarse, avait, dans un moment d'ivresse, violenté sa sœur. Elle mit au monde un fils qui fut abandonné au courant d'un fleuve, comme jadis Moïse. Élevé par un pêcheur, cet enfant devenu homme part à la recherche d'aventures glorieuses. Il rencontre une ville assiégée, il apprend qu'elle était gouvernée par une femme, prend le parti de celle-ci et met en fuite l'armée ennemie. La reine qui était sa mère ne le reconnut point et lui offrit sa main. Il accepta ; mais un jour, instruit du lien qui les unissait, fou de douleur, il s'enfuit. Puis il s'attache les pieds avec une chaîne à serrure et se fait transporter dans une île déserte, après avoir jeté la clef dans la mer. Longtemps après, comme des envoyés du roi parcouraient les monastères pour trouver un digne successeur à un patriarche défunt, ils s'arrêtent chez le pêcheur qui avait transporté le nouvel Œdipe dans sa solitude. Ayant jeté ses filets pour leur offrir quelque nourriture, il retire un gros poisson dans le ventre duquel sa femme trouve et reconnaît la clef des chaînes du roi cénobite. Elle en parle à son mari qui lui répond que ce malheureux devait être devenu comme les bêtes sauvages. Les envoyés royaux, qui avaient entendu ce dialogue, se firent conduire vers le solitaire, détachèrent ses chaînes et l'amenèrent au roi qui le fit consacrer patriarche[1].

Dans ces deux récits parallèles la trouvaille de la clé dans le poisson marque à la fois le terme de la pénitence et l'élévation du pénitent à une souveraineté spirituelle, et la pénitence du héros y semble tout à la fois une sorte d'épreuve préliminaire à la consécration et une expiation de l'inceste involontaire. Ces traits sont d'ailleurs noyés dans une sorte de prédication. On a voulu établir qu'il n'y a point de crime si horrible qui ne puisse obtenir le pardon de Dieu. Cette idée a beaucoup excité l'imagination du Moyen Age. Nos aïeux se consolaient de leurs misères morales en peuplant le paradis de criminels de toutes sortes, en les plaçant sur le trône des patriarches ou sur celui des papes. Toutefois, comme on ne pouvait moralement les élever au suprême pontificat sans qu'ils aient été sûrement absous de leurs crimes, il était tout indiqué d'introduire dans ces histoires un thème miraculeux qui permît d'attester au nom du ciel le parfait accomplissement de la pénitence. C'était d'ailleurs la coutume au Moyen Age de consulter Dieu à ce sujet.

1) E. Amélineau, *Contes de l'Egypte chrétienne*, P., 1888, in-16, I, 183-187.

Après avoir reçu les anneaux de pénitence que leur imposaient les vieilles disciplines du Moyen Age, les pénitents désireux de s'assurer de leur pardon se rendaient sur le tombeau des saints apôtres ou celui des plus illustres martyrs et, en particulier, au tombeau de saint Cyprien pour le solliciter de *rompre miraculeusement leurs liens*. « Dans le cas où un miracle de ce genre était accordé à la prière du pénitent, on en rédigeait un procès-verbal qui était envoyé à l'évêque qui relevait l'excommunié d'un crime que Dieu lui-même lui avait pardonné. Cet usage des anneaux de pénitence ne disparaît qu'au XIe siècle »[1].

La légende de Jean d'Arménios se transforma également en conte par la suite. Le conte serbe intitulé *Simon, l'enfant trouvé* ou *Simon le Bastard* n'est évidemment qu'une variante de notre conte pieux. « Quand le poisson au bout de neuf ans rapporte la clef de fer qui retenait Simon dans la prison où l'a mis un vieil abbé, on le trouve assis sur un trône d'or, tenant dans ses mains les Saints Évangiles dont il ne se séparait jamais. Dans une autre version Simon reste trente ans dans la prison où l'a mis le patriarche Sava ; au bout de ce temps le poisson rapporte la clef ; on le trouve mort et son corps miraculeusement conservé »[2].

Enfin, dans un autre conte de l'Ukraine, tout nom propre a disparu, l'impersonnalité du conte s'est encore accentuée.

« Il était un homme et une femme et ils avaient un fils. Voilà qu'un jour ils rêvèrent que lorsque leur fils serait grand, il tuerait son père, vivrait avec sa mère et ensuite la tuerait aussi. Il se racontèrent l'un l'autre ce qu'ils avaient rêvé.

— Eh bien, dit le père, ouvrons-lui le ventre, mettons-le dans un tonneau et jetons-le à la mer.

Ils lui ouvrirent le ventre, le mirent dans un tonneau et le jetèrent à la mer. Il flotta, flotta, et des matelots le virent.

— Ne semble-t-il pas, dirent-ils, qu'il y ait dans ce tonneau un enfant qui pleure?

Ils saisirent le tonneau, en retirèrent l'enfant, lui recousirent le ventre et l'élevèrent.

1) Cucherat, *Notice sur un cercle de fer trouvé dans un tombeau à Charolles et sur l'origine de cette ville* dans *Annales de l'Acad. de Mâcon*, nouv. sér., III (1885), in-8°, p. 115 et H. Leclercq, v° *Anneaux* dans Cabrol, *Dict. d'Arch. et de Liturgie*, I, 2214.

2) L. Constant, *La légende d'Œdipe*, 1880, in-8°, p. 126, d'après Vuk, *Volksmaerchen der Serben*, Berlin, 1854, II, n° 14 et n° 15.

Quand il eut grandi, il dit adieu aux matelots et s'en fut chercher on pain. Il arriva chez son père et celui-ci ne le reconnut pas ; il s'engagea à garder le jardin de celui-ci avec la consigne, si quelqu'un venait dans le jardin, de l'appeler trois fois, et si, à la troisième fois il ne répondait pas, de tirer dessus. Après que le jeune homme eut servi quelque temps, le maître se dit : « Allons l'éprouver pour voir s'il observe ce que je lui ai ordonné ».

Il arrive au jardin : l'autre l'appelle une fois, il se tait ; une seconde, il se tait ; une troisième, il se tait. L'autre tire, et quand il arrive près du corps, il reconnaît son maître. Alors, il alla trouver la maîtresse dans sa chambre ; il l'épousa et se mit à vivre avec elle. Un dimanche qu'il changeait de chemise elle aperçut la cicatrice :

— Qu'as-tu là ?

— Cela, dit-il, c'est lorsque, étant petit, des matelots m'ont trouvé en mer avec le ventre ouvert et me l'ont recousu.

— Je suis donc ta mère, dit-elle.

Il la tua sur le lieu même, et l'ayant tuée, il s'en alla. Il marcha, marcha, et étant arrivé chez un pope, il lui demanda de lui infliger une pénitence pour qu'il pût expier ses péchés.

— Quels sont tes péchés ?

— Tels et tels.

— Non, dit-il, je ne puis.

Il tua alors le pope. Il arriva chez un autre pope ; celui-ci lui dit la même chose et il le tua également. Il arriva chez un troisième et le troisième cette fois lui indiqua un moyen d'expiation.

— Prends ce bâton de pommier, plante-le sur cette montagne et matin et soir portes-y à genoux de l'eau dans ta bouche et arrose ce bâton. Quand il aura repris et que les pommes auront mûri, alors secoue : dès qu'elles tomberont tes péchés te seront pardonnés[1].

Voilà qu'au bout de vingt-cinq ans, les pommes mûrirent ; il secoua et toutes tombèrent, il n'en resta que deux. Il retourna vers le pope.

— Eh bien, allons, dit celui-ci, je te jetterai dans un puits.

Il le descendit dans le puits, ferma sur lui les portes de fer, les recouvrit de terre et jeta les clefs dans la mer.

Trente ans après, les pêcheurs de ce pope, étant à la pêche, prirent un brochet, l'ouvrirent, et y trouvèrent les clefs. Ils apportent ces clefs au pope.

1) Nous étudierons ce thème dans un autre chapitre.

— Ah ! dit le pope, mon homme est sauvé.

On courut aussitôt au puits, on l'ouvrit et on le trouva déjà mort avec un cierge brûlant au-dessus de lui. Alors tout lui fut pardonné et il fut admis parmi les bienheureux »[1].

Les récits chrétiens du type de l'incestueux innocent ne font que confirmer ce que nous savons déjà ; la consultation par l'ordalie de l'anneau ou de la clef a dû être une pratique chrétienne tout au moins en Orient au pays de Jean d'Arménios. Ils nous permettent cependant une remarque nouvelle : le fait que telle ordalie soit associée à des histoires d'inceste ne tendrait-il pas à faire présumer qu'en Egypte, en Grèce ou en Irlande, elle ait été surtout usitée dans les cas de crimes charnels : viols, incestes, adultères ? J'inclinerais à le croire. Dans nos contes de fées eux-mêmes l'ordalie de l'anneau sert à contenir le désir amoureux du roi.

Le sacrifice-consultation ou l'oracle de bonheur et de prospérité.

Notre troisième catégorie de récits se rapporte également à une sorte d'ordalie ou de consultation divinatoire. L'histoire d'Haroun-al-Raschid est tout à fait typique. Elle semble bien supposer qu'au commencement d'un règne (d'une campagne ou d'une année) le roi, prince ou chef, jetait son anneau dans les eaux, envoyait des plongeurs afin de le retirer et que, de la réussite de cette opération, on pronostiquait l'heur ou le malheur du règne, de la campagne et de l'année.

Mahadi ayant laissé à Haroun, pour arrhes de la succession à laquelle il l'avait appelé après son frère, un très beau rubis qu'il portait au doigt, l'envie prit au Khalife Hadi, son frère, de se l'approprier. Cette demande mit Haroun dans une si grande colère qu'après avoir reproché à son frère sa violente injustice, il ôta ce rubis de son doigt et le jeta dans le courant du Tigre.

La mort de son frère étant arrivée cinq mois après, Haroun dans le temps qu'il prit possession du khalifat, se souvint de son rubis et commanda à des plongeurs de l'aller chercher au lieu où il l'avait jeté. La pêche en fut si heureuse, que la première chose que les plongeurs trouvèrent sous leurs mains, fut sa bague, ce qui fut regardé comme le présage du bonheur dont il devait jouir pendant son règne.

Ben Schohnah rapporte une circonstance particulière sur ce fait ; il dit que ce prince passant sur le même point, et étant au même endroit

1) Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, P. 1896, in-8°, III, 472-474

d'où il avait jeté son rubis dans l'eau, tira de son doigt une bague de plomb qu'il jeta dans la rivière, et qu'en même temps les plongeurs, ayant été commandés pour la chercher, rapportèrent au lieu de l'anneau de plomb celui où était le rubis d'une inestimable valeur. Il dit aussi que cet accident fut pris alors pour un pronostic assuré du bonheur et de la durée de son règne.

Ben Schohnah rapporte cette histoire à l'an 550 de l'hégire au sujet du rubis que Saladin avait perdu et qui fut heureusement retrouvé[1].

Nous revenons ainsi à l'histoire même de Polycrate dont il convient de donner entièrement la version d'Hérodote.

Amasis, roi d'Égypte, ne vit pas sans inquiétude les succès constants de son allié Polycrate, roi de Samos, et comme ils allaient toujours se multipliant lui écrivit ses mots : Amasis dit ceci à Polycrate ; Il est doux d'apprendre qu'à un ami et allié toute chose réussit ; cependant ta grande prospérité ne me plaît point ; car je sais que la divinité est jalouse. Pour moi-même et pour ceux dont j'ai souci, je souhaiterais en telles affaires bonne chance, en telles autres mauvaise, et j'aimerais mieux une vie passée en ces vicissitudes qu'un bonheur sans mélange. En effet, je n'ai jamais ouï-dire que celui-là n'ait point finalement péri, ruiné de fond en comble à qui la fortune avait d'abord constamment souri. Toi donc, aujourd'hui, écoute et suis ce conseil au sujet de ta présente félicité ; cherche ce que tu possèdes de plus précieux, ce qui ferait le plus souffrir ton âme, si tu venais à le perdre ; jette cet objet de manière qu'il ne puisse plus reparaître parmi les hommes, et si, après cela, tes succès sont encore sans alternative de revers, recommence et derechef fais usage du remède que je remets en tes mains ».

Polycrate, ayant lu cette lettre, comprit qu'Amasis lui donnait un bon conseil ; il se demanda donc à propos duquel de ses bijoux, son âme, s'il venait à le perdre, ressentirait le plus de chagrin. Après avoir bien réfléchi, il trouva ce que je vais dire : il avait pour scel une émeraude enchâssée d'or, œuvre de Sâmin Théodore, fils de Thélècle ; il jugea que c'était l'objet dont il voulait se défaire, et voici comment il s'y prit. Il équipa un navire à cinquante rames, s'y embarqua et se fit conduire au large, à une certaine distance de la côte ; il ôta son anneau, et, à la vue de tous ceux qui voguaient avec lui, il le lança dans la mer. Cela fait et rentré dans sa demeure, il connut le chagrin.

Le cinquième ou le sixième jour, il advint qu'un pêcheur, ayant pris

1) D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, Paris, 1789, in-8°, III, 131-132.

un poisson grand et beau, le trouva digne d'être offert en présent à Polycrate. Il alla donc devant la porte du roi, demandant à être introduit; il en vint à ses fins, donna le poisson à Polycrate et lui dit : « O roi, après avoir pris un tel poisson, je n'ai point cru devoir le porter au marché, quoique je vive du labeur de mes mains; il m'a paru digne de toi et de ton rang; je te l'apporte donc et te prie de l'accepter ». Polycrate charmé lui répondit en ces termes : « Certes tu as bien agi, et je te rends doublement grâce à cause de tes paroles et de ton présent; nous t'invitons à souper ». Le pêcheur, grandement réjoui, entra dans les appartements. Cependant les serviteurs ouvrirent le poisson et trouvèrent, dans ses entrailles, l'anneau de Polycrate; ils le reconnurent, le prirent incontinent et le portèrent avec allégresse à leur maître. En le lui remettant, ils dirent de quelle manière ils l'avaient trouvé. Polycrate vit dans cette aventure quelque chose de surnaturel; il écrivit toute l'affaire; le parti qu'il avait pris et ce qui en était résulté et ayant achevé sa lettre, il la fit porter en Égypte.

Amasis après avoir lu la lettre qui lui était venue de la part de Polycrate, jugea qu'il était impossible à un mortel de détourner d'un autre homme les malheurs qui devaient le frapper et que son ami ne finirait pas bien, puisqu'il réussissait en toutes choses jusqu'à recouvrer ce qu'il avait sacrifié. Il envoya donc à Samos un héraut pour lui déclarer qu'il renonçait à leur traité; il craignait que, si quelque calamité grande et terrible venait à tomber sur Polycrate, il ne souffrît lui-même en son âme, comme on souffre au sujet d'un allié[1] ».

D'après ce récit Polycrate semble avoir compris qu'Amasis lui conseillait un sacrifice à la Fortune; mais Amasis nous paraît avoir été principalement préoccupé de déterminer Polycrate à un sacrifice qui serait en même temps une consultation du sort et lui permettrait, en connaissance de cause, de maintenir ou de rompre son alliance[2]. Il est probable que ce mode de consultation fut jadis pratiqué non seulement en des circonstances occasionnelles, mais en des cérémonies périodiques. Malheureusement les témoignages font défaut. L'anneau que l'on conservait dans

1) Hérodote, *Hist.*, III, 40-42. Trad. P. Giguet, Paris, 1895, in-12, p. 172-174.

2) Strabon qui rapporte aussi notre trait écrit : « On ajoute que l'aventure parvint aux oreilles du roi d'Égypte, qui, saisi à l'instant d'une sorte d'inspiration prophétique, annonça tout haut qu'avant peu on verrait périr d'une fin misérable ce prince élevé si haut par les faveurs de la Fortune », l. XIV, ch. 1, § 16.

le temple de la Concorde et que l'on attribuait sans preuve à Polycrate a pu servir à des consultations annuelles dont la parité avec la consultation pratiquée par le tyran de Samos, a pu déterminer l'attribution.

Le jet périodique de l'anneau dans la mer par les doges de Venise me semble la continuation d'un vieux rite de consultation au sujet de la prospérité de l'année. Dans la suite des temps le rite se réduisit à la partie du jet. Le sens primitif du rite total s'abolit et on lui donna un symbolisme nouveau; c'est alors seulement que naquit l'idée d'un mariage avec la mer. « On racontait à Venise que des cérémonies annuelles accomplies en mer sur le *Bucentaure*, avaient été instituées, vers l'an 997, sous le doge Orseolo II, en commération de la première conquête de Dalmatie par les Vénitiens[1] ». La consultation par l'anneau a pu fort bien être pratiquée en cette occasion pour connaître l'heur ou le sort de cette nouvelle conquête. Puis peu à peu la cérémonie ayant perdu son sens et le rite lui-même s'étant amoindri il reçut une signification nouvelle.

Que le rite ancien ait comporté, à Venise, non seulement le jet de l'anneau, mais la recherche de ce bijou, j'en appelle au témoignage d'une vieille tradition relative à l'anneau de Saint-Marc.

« L'an 1389, la mer estant extraordinairement irritée, trois hommes se présentèrent à un gondolier qui se tenait auprès de sa gondole, pour tâcher de la garantir de la violence des flots, qui estoit grande en cet endroit. Ils le contraignirent de les mener à deux milles de là, proche du lieu qu'on appelle le Lido. Aussitôt qu'ils y furent, ils trouvèrent un navire chargé de diables qui faisoient force diableries et qui excitoient la tempeste. Ces trois hommes ayant tansé les démons, l'orage cessa. Le premier se fit conduire à l'église Saint-Nicolas, le second à celle de Saint-Georges et le troisième à celle de Saint-Marc. Ce dernier, au lieu de payer le gondolier, lui donna une bague, avec ordre de la porter au Sénat et avec assurance qu'on ne manqueroit pas de l'y satisfaire. Il déclara en même temps à ce gondolier (quelques-uns ont dit que c'étoit un pêcheur) que celui qui estoit descendu à Saint-Nicolas estoit monsieur Saint Nicolas luy-même; que le second estoit S. Georges et que luy troisième, estoit saint Marc en propre personne. Le gondolier ravi de tant de merveilles raconta toute l'affaire au Sénat, on le crut, on prit la bague, et on paya amplement »[2].

1) S. Reinach, *Le mariage avec la mer*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, II, 216.

2) Misson, *Voyage d'Italie*, La Haye, 1727, in-12, t. II, p. 133-137. Col-

Dans une autre version rapportée par Bagatta d'après un certain Sabellius, saint Marc donne son anneau au gondolier, non plus pour le remettre au sénat, mais au doge Bartolomeo Gradenigo et la scène se passe en février 1340[1].

La consultation par l'anneau n'est qu'un cas d'oracle hydromantique, dérivé par atténuation de l'ordalie par l'eau froide. Dans cette dernière la règle ordinaire voulait que l'épreuve ou la réponse fût considérée comme favorable à l'inculpé (adultère ou sorcière) si l'objet sacrifié allait au fond et y demeurait. A Epidauros Limera existait un oracle de ce genre. Il consistait en une fontaine dans laquelle, le jour de la fête d'Ino, on jetait des gâteaux. Le présage était heureux s'ils s'enfonçaient, malheureux si l'eau les rejetait[2]. « Près du temple d'Aphaca en Syrie entre Byblos et Héliopolis, dit Zosime, est un étang semblable à une citerne faite de main d'homme... Ceux qui venaient honorer la déesse apportaient des présents en or et en argent, des toiles de lin, de byssus, et autre matière précieuse, et si ces présents étaient acceptés, les étoffes aussi bien que les objets pesants allaient au fond. Si au contraire, ils étaient repoussés et rejetés, on voyait surnager les étoffes et même tout ce qui était d'or, d'argent ou d'autres matières assez pesantes pour ne pas flotter naturellement »[3]. C'est de cette façon que les Palmyréniens furent avertis, un peu tard il est vrai, de la ruine prochaine de leur puissance. « Ce qui caractérise ces cérémonies aussi bien en Laconie qu'en Syrie, dit M. Glotz, c'est qu'elles ne sont pas de purs sacrifices, mais des consultations[4]. Notons encore que dans ces deux sanctuaires d'Ino et d'Aphrodite, elles étaient pratiquées principalement aux fêtes de la déesse et que l'on est, par suite, parfaitement fondé à supposer que la consultation par l'anneau dut avoir ses époques déterminées.

Ino était considérée comme étant ensemble Ino, divinité lunaire, et Leucothéa, divinité marine, l'Aphrodite d'Aphaca à laquelle était consacré l'oracle dont parle Zosime. Nous retrouvons ce double caractère

lin de Plancy, *Dict. critique des Reliques*, Paris, 1821, in-8, II, 150-151.

1) J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 344, n° 9. Lafenestre et Richtenberger, *Venise*, p. 28 cité par S. Reinach, *Cultes, Mythes et religions*, II, 218. Pour M. S. Reinach cet anneau de S. Marc est le gage de la thalassocratie vénitienne.

2) Pausan., III, 23. Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, 272.

3) Zosim., I, 58. Cf. A. Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, III, 411. Damascius indique un oracle tout semblable au-delà de Bostra, *Vita Isodori*, § 199; cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 169.

4) G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, in-8°, p. 78.

dans la déesse Tyché, l'antique Océanide d'Hésiode et des Hymnes homériques, identifiée tantôt avec Hécate et tantôt avec Aphrodite. Malheureusement, nous ne savons à peu près rien de son culte. Les temples de Tyché comme ceux d'Ino et d'Aphrodite étaient fort souvent au voisinage d'une fontaine ou d'un étang. En certains de ces temples, des poissons lui étaient consacrés. En Epire, dans la ville de Stéphanopolis, on nourrissait dans des rivières dépendantes de son temple, des poissons apprivoisés qui arrivaient quand on les appelait pour prendre la nourriture qu'on leur offrait[1]. On gravait parfois le nom de Tyché sur des pierres fines ou sur des bagues qui devaient servir comme de talisman pour porter bonheur. Ainsi on voit sur une améthyste du British Museum[2] deux mains enlacées et l'inscription ἀγαθῇ τύχῃ εὐτυχεῖ. Sur une de ces pierres, Tyché est en relation avec Sélêné, c'est-à-dire Hécate ou la lune, de l'influence de laquelle le possesseur du bijou faisait sans doute dépendre son bonheur[3]. De semblables bijoux n'ont-ils jamais été offerts aux poissons sacrés de Tyché? On peut le présumer. La Tyché d'Epire rappelle non seulement l'Aphrodite d'Aphaca, mais la déesse syrienne de Hiérapolis, Atargatis-Derceto. « A peu de distance du temple, écrit Lucien, il y a un lac dans lequel on nourrit une grande quantité de poissons sacrés de toute espèce. Quelques-uns sont devenus énormes. Ils ont des noms, ils viennent quand on les appelle. J'en ai vu entre autres qui avaient un ornement d'or; c'était un bijou attaché à sa nageoire : je l'ai vu souvent avec son bijou... »[4]. La statue de la déesse d'Hiérapolis, véritable déesse poisson, a ses vêtements couverts d'or, de pierres infiniment précieuses, les unes blanches, les autres couleur d'eau, un grand nombre couleur de feu : ce sont des sardoines-onyx, des hyacinthes, des émeraudes que lui apportent les Égyptiens, les Indiens, les Ethiopiens, les Mèdes, les Arméniens et les Babyloniens[5]. Ne peut-on penser que ces offrandes ont tout d'abord été jetées aux poissons sacrés à fin de consultation? Bel Jupiter hiéropolitain, le parèdre de la déesse syrienne Atargatis, est à son tour apparenté au Zeus Labrandeus vénéré en Carie[6] qui a certainement subi l'influence

1) Elien, *De Nat. Animal*, XII, 38, éd. A. Gronovius, in-4°, II, 695.
2) A. H. Smith, *Catal. of engraved gems* (1888), n° 2105.
3) *CIG*, 7304. Cf. F. Allègre, *Etude sur la déesse grecque Tyché*, P., 1889, gd in-8°, p. 175-179.
4) Lucien, *La déesse Syrienne*, 45.
5) *Ibidem*, 32.
6) Hérodote l'appelle Zeus-Combattant, V, 119.

phénicienne. Or, dans le temple même de ce dieu, situé à 70 stades de Mylasa, dans le bourg de Labranda, on voit beaucoup de poissons apprivoisés, ornés de boucles d'oreille et d'anneaux d'or. Ils viennent manger dans la main[1]. La parèdre a été confondue tantôt avec les Amazones, divinités guerrières armées de la bipenne, tantôt avec Tyché[2]. Il existe également des viviers sacrés à Ascalon, et lorsqu'on allait prier la déesse Atargatis une loi religieuse obligeait d'offrir des poissons d'or et d'argent, soit qu'on les remît aux prêtres, soit qu'on les jetât dans le lac[3].

Toutes ces divinités féminines gréco-sémitiques d'Aphaca, d'Hiérapolis ou d'Ascalon, et tant d'autres, ne sont vraisemblablement que des formes locales d'Astarté ou d'Atargatis, ou tout au moins, leur sont suffisamment apparentées pour que l'on puisse admettre un parallélisme accentué des rites qui se pratiquent dans ces différents sanctuaires. Il n'est point douteux que tous ces cultes avaient eu des points de contact avec les cultes babyloniens. Elien signale une fontaine et un fleuve contenant des poissons apprivoisés dans la région qui s'étend entre le Tigre et l'Euphrate et sur lesquels couraient des fables sacrées. Nous y retrouvons encore Atargatis et Bel sous la forme de Héra et de Zeus[4].

Dans l'absence de témoignages directs, il est bien difficile de préciser rigoureusement la nature des rites auxquels ont été associées primitivement les légendes grecques ou gréco et égypto-asiatiques. On peut cependant essayer de les concevoir. Les fidèles apportaient aux sources sacrées deux sortes d'offrandes, d'une part des bijoux, des étoffes, des vases pouvant servir à orner le temple, l'idole ou les poissons sacrés, de l'autre des pains, des gâteaux et des viandes destinés aux esprits des eaux ou plus précisément dans certains cas aux poissons sacrés[5]. Pour les offrandes de la première catégorie, nous avons vu qu'en certains

1) Elien, *De Natur. Animal.*, XII, 30. Pline, XXXII, 7.

2) A. Maury, *Religions de la Grèce*, III, 178.

3) Athénée, Liv. VIII, ch. 8. Trad. Lefebvre de Willebrune, P, 1789, in-4°, III, 284. Lorsque l'on nettoya le puits Zamzam à La Mecque, qui fut l'objet d'un culte parmi les populations préislamites, on y trouva deux gazelles d'or et de nombreuses épées. Cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 168.

4) Elien, *De Natur. Animal.*, XII, 30 éd. A. Gronovius. 1744, II, 696-697, Pline, *H. N.*, XXXI, 22 et XXXII, 7 éd. Littré, II, 353 et 373.

5) Au puits de Mambré, outre des libations de vin, on offrait des gâteaux, des pièces de monnaies, de l'encens et de la myrrhe. Zozomen., *HE.*, II, 4. Cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 177.

temples l'eau pouvait rejeter les dons des fidèles et ce pour leur plus grand malheur. Quant à celles de la seconde catégorie, on sait qu'en certains temples on tirait augure de la façon dont les poissons sacrés les recevaient. A Dinos, en Lycie, sur le rivage près de la mer à l'endroit où est un bocage consacré à Apollon, il y a un goufre au milieu du sable qui est un oracle du Dieu. « Ceux qui veulent consulter les devins se présentent, tenant deux broches de bois à chacune desquelles il y a dix pièces de viandes rôties : le prêtre s'assied en silence près du bocage. Alors celui qui consulte jette les deux broches dans le gouffre et considère ce qui se passe. Or, elles n'y sont pas plus tôt jetées que le gouffre se remplit d'eau de la mer, et qu'il vient une si grande quantité de différents poissons que la vue seule de ce qui arrive est capable de donner la plus grande frayeur. Il y en a même de si grands qu'il faut être sur ses gardes. Lorsqu'on a dit quels poissons on a vu, le prêtre prophétise et celui qui consulte reçoit ainsi de lui la réponse aux choses qu'il désirait connaître. » Artémidore, également cité par Athénée, confirme le témoignage de Polycharme et ajoute qu'on jetait au gouffre non seulement des viandes bouillies et rôties, mais aussi du pain et des mazes[1]. En d'autres sanctuaires les choses se passaient un peu différemment. Athénée a vu dans l'Aréthuse, près de Chalcis, « des muges très familiers et des anguilles ornées de pendants d'oreilles qui prenaient la nourriture qu'on leur présentait, de même que les entrailles des victimes et des fromages nouvellement faits »[2]. A Myres, en Lycie, au dire de Pline, les poissons de la fontaine d'Apollon Carien viennent, appelés trois fois par la flûte, *donner des présages*; dévorent-ils avidement les viandes qu'on leur jette, c'est bon augure pour le consultant; c'est mauvais signe s'ils les repoussent avec la queue. A Hiérapolis en Syrie, les poissons du lac de Vénus (Atargatis) obéissent à la voix des officiers du temple : ils viennent parés d'anneaux d'or; *ils flottent pour qu'on les gratte et tiennent la gueule ouverte pour qu'on y intro-*

1) Athénée, VIII, 2, trad. Lefebvre de Villebrune, 1879, in-4°, III, 238-239.

2) Athénée, VIII, 1, trad. citée, III, 229. Il s'agit de Chalcis en Eubée. Il y avait un autre Chalcis, en Sicile, fondé d'ailleurs par les Chalcidiens d'Eubée (*Strabon*, X, 15), on y retrouvait également une fontaine d'Aréthuse. Or, voici ce que dit Diodore : « Depuis un temps immémorial cette source nourrit des poissons énormes et nombreux auxquels aujourd'hui encore personne n'oserait toucher parce qu'ils sont sacrés et inviolables. Ceux qui pendant les troubles de la guerre en ont osé manger ont été frappés par la divinité de grands malheurs ». Diodore de Sicile, V, 3.)

duise la main»[1]. Ces poissons qui flottent pour qu'on les gratte et qui ouvrent la bouche pour qu'on y mette le doigt, laissent quelque peu rêveur et l'on est tenté d'admettre que Pline se réfère à des pratiques qu'il n'a point comprises. A l'appel de la flûte ou de la voix, lorsque ces poissons arrivaient pour consommer les offrandes, il est probable que les consultants devaient s'efforcer de toucher, ou de ne pas toucher, les bijoux d'or, anneaux ou autres, suspendus aux lèvres et aux nageoires et que de la réussite on tirait un pronostic. Ne pouvait-on pas dire que le poisson avait rapporté le bijou que l'on avait jeté dans la fontaine sacrée? Quelle que soit la façon précise dont on pratiquait le rite et et dont on le commentait, on peut affirmer que le sacrifice-consultation fut à l'origine associé à notre thème. Il est facile de concevoir comment l'on a pu passer d'un semblable oracle à l'ordalie que pratiquèrent un saint Arnould ou un Thésée. Les peuples primitifs ont tous admis qu'un impie ne pouvait se présenter devant Dieu, pénétrer dans son sanctuaire et y pratiquer les rites accoutumés, sans être puni de son audace sacrilège.

Des formes aberrantes de notre thème.

Ordalie de l'adultère, ordalie de la pénitence, ordalie de bonheur ou sacrifice-consultation, telles sont les pratiques rituelles avec lesquelles naquit, se propagea et se nuança notre thème.

On pourrait objecter à cette démonstration que nous avons laissé nombre de variantes en dehors de notre étude. On ne saurait être complet en pareille matière, il suffit que soient nettement distingués et définis les principaux cycles du thème ainsi que les pratiques rituelles correspondantes à chacun d'eux.

Il existe cependant certaines variétés de notre thème qui méritent chacune une mention rapide.

L'ordalie d'expiation. — Cette variété se rattache au cycle de l'orda-

1) Pline, XXXII, 8 éd. Littré, II, 373-374. Elien parle d'un oracle analogue également en Lycie qu'il place à Syrrhe, en Lycie, entre Myre et Phellon. Elien, *De nat. animal*, VIII, 5. Robertson Smith identifie ces deux oracles avec celui de Dinos, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 178 note 4. Un mode de consultation analogue se retrouve dans l'Ille-et-Vilaine. Des jeunes filles vont jeter des boulettes de pain dans l'étang de Légouyer en S.-Pern; si elles peuvent voir le brochet dévorer l'appât, elles se marient dans l'année. F. Duine dans *Rev. des Trad. Pop.*, XVIII (1903), gd in-8°, 252.

lie-pénitence, mais la réapparition de l'anneau, au lieu de marquer la fin de la pénitence ou de la satisfaction, annonce le commencement de l'expiation.

La personne la plus riche de Stavoren, était une certaine demoiselle dont on ne sait plus le nom. Fière de son argent et de ses biens, dure envers les hommes, elle n'avait qu'une passion qui était d'augmenter toujours ses trésors. On l'entendait souvent prononcer des malédictions et tenir des discours impies. Un jour, cette demoiselle appela son maître d'équipage, lui donna ordre de mettre à la voile et de lui rapporter une cargaison de ce qu'il pourrait y avoir de plus précieux au monde. Le capitaine ne put obtenir d'ordre plus précis. Il ramena bientôt une cargaison du plus beau froment qu'il put trouver. La demoiselle de Stavoren se fâcha disant qu'elle espérait de l'or, de l'ivoire et donna l'ordre de jeter tout ce blé à la mer. Le capitaine hésita, puis se hâta de rassembler les pauvres et les indigents afin de la supplier de leur donner le blé lorsqu'elle viendrait voir comment ses ordres avaient été exécutés. Impitoyable, dure comme une pierre, elle renouvela son ordre. Alors le capitaine ne se contint plus et s'écria : Dieu ne laissera pas une pareille méchanceté impunie. Un jour viendra où vous mendierez votre pain. — Ah! dit-elle avec un rire infernal, il est aussi vrai que cela m'arrivera qu'il est vrai que mes yeux reverront cet anneau que je jette maintenant dans la mer. Quelques jours après, la servante de cette demoiselle ayant acheté un aiglefin l'ouvrit et y trouva l'anneau de sa maîtresse. Celle-ci le reconnut et pâlit. Coup sur coup elle apprit des pertes de toute nature et finit sa vie dans la mendicité[1].

Les dames de Verweiller[2], de Hartingen[3] sont deux autres contes exactement du même genre. Une comtesse, qui voulait bâtir un château à Underfranken, avait entrepris de percer la montagne voisine. Ce travail était pour ses gens une effroyable corvée, aussi la suppliaient-ils de renoncer à son entreprise. Pour toute réponse elle jeta sa bague de diamant dans la mer en disant : Il est aussi certain que je creuserai la

1) Grimm, *Les veillées allemandes*, trad. L'Héritier, Paris, 1838, in-8°, I, 385-390. On trouve une autre version de ce même récit dans A. Kuhn et W. Schwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebraüche*, Leipzig, 1848, in-8°, n° 347, p. 303.

2) Mullenhoff, *Sagen... Schleswig-Holstein und Lauenburg*, Kiel, 1845, in-8°, n° 178.

3) Dr J. Zawodnn, *Der Ring*, *Geschichte und Sage*, s. l. n. d., in-8°, p. 55.

montagne que je ne reverrai jamais cette bague. Sinon que mon château soit submergé. Deux jours après, on eut à dîner un poisson où l'on trouva l'anneau. La nuit même il y eut un violent orage et le château s'abîma dans des torrents d'eau. Les décombres s'en montrent encore à Bade.

La même aventure se raconte aussi de la riche dame de Gastein[1]. Dans toutes ces légendes la réapparition de l'anneau, de même que dans l'histoire de Polycrate, est un signe de malheur ou d'expiation.

Il ne s'agit là que d'une variété de conte qui se rattache à un rite participant à la fois de l'ordalie de la pénitence et du sacrifice-consultation. Donc, nulle difficulté de ce chef.

La faveur divine. — Une autre variété bien connue de notre conte, se retrouve dans l'Évangile de Mathieu : « Va-t-en à la mer, dit Jésus à Pierre, jette l'hameçon et tire le premier poisson qui se prendra ; et quand tu lui auras ouvert la bouche, tu trouveras un statère ; prends-le, et donne-le leur pour moi et pour toi »[2]. Il n'y a plus ici de bague, de bijou, ni même de monnaie d'or jetée à la mer, il y a bien toujours le poisson qui apporte, mais il ne rend pas, il donne, c'est un envoyé de Dieu. On songe malgré soi aux poissons de Hiérapolis dont Pline dit qu'ils ouvraient la bouche afin qu'on y mette la main. Après avoir démembré notre thème, on l'aura adapté au récit.

Saint Augustin rapporte une histoire toute semblable. « Il y avait à Hippone un vieillard nommé Florence, homme pauvre et pieux qui vivait de son métier de tailleur. Comme il avait perdu sa casaque et qu'il n'avait pas de quoi en acheter une autre, il courut au tombeau des vingt martyrs, qui est fort célèbre parmi nous, et les pria tout haut de l'habiller. Quelques jeunes gens qui se trouvèrent là par hasard et qui avaient envie de rire, l'ayant entendu, le suivirent quand il sortit et se mirent à le railler, comme s'il eût demandé cinquante oboles aux martyrs pour avoir un habit. Mais lui, continuant toujours son chemin sans rien dire, vit un grand poisson qui se débattait sur le rivage, qu'il prit avec l'assistance de ces jeunes gens, et vendit trois cents oboles à un cuisinier chrétien, nommé Catose, à qui il raconta tout ce qui s'était passé. Il se disposait à acheter de la laine, afin que sa femme lui fît un habit comme elle pourrait ; mais le cuisinier ayant ouvert le poisson

1) Dr J. Zawodnn, *Der Ring, Geschichte und Sage*, s. l. n. d., in-8°, p. 55-56. Cf. Kuhn, *Westfalen Sagen*, Leipzig, 1875, I, 375.

2) Mathieu, XVII, 27. Qu'il faille prendre le récit évangélique au sens littéral nul doute ; cf. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, P., 1908, gd in-8°, II, 66.

lui trouva dans le ventre une bague d'or; de sorte que, touché de compassion et effrayé de cette merveille, il la porta à cet homme, disant : Voilà comme les vingts martyrs ont pris soin de vous vêtir [1] ».

Cette seconde utilisation édifiante, de même que l'histoire que l'on rapporte encore de saint Fridianus, où l'on voit un poisson rapporter au saint l'argent qu'un riche avait jeté dans la mer plutôt que de le lui donner, pourraient bien avoir été imitée de l'Évangile[2]. Enfin, l'on retrouve encore ce même trait dans un conte slave. Le poisson aux écailles d'or, ayant été pris par un pêcheur, le supplie de ne pas le faire périr et lui remet une bague d'or au moyen de laquelle il pourra se procurer autant d'or qu'il le désirera [3]. La rareté même de cette variété du thème ne permet pas de supposer qu'elle correspond à une variation rituelle. Il s'agit bien là, croyons-nous, d'un simple démembrement de notre thème partagé par moitié et transformé en fables ou en paraboles.

L'intersigne. — Enfin, il est une catégorie de récits où l'anneau retrouvé joue le rôle d'intersigne. Comme il y avait eu des naufrages, une femme redoutait que son frère y eût péri ; et comme elle s'inquiétait, en ouvrant un poisson elle découvrit l'anneau de son frère dans le ventre de l'animal [4]. C'est l'ordalie de la mort et c'est aussi l'ordalie de l'amour comme dans l'histoire de Çakuntala. Dashyanta lui retire son amour lorsqu'elle perd la bague qu'il lui a donnée, et le lui rend lorsqu'elle l'a retrouvée. Dans l'Inde, la bague et le poisson sont tous les deux gages d'amour, l'une symbole de l'union et l'autre de la fécondité.

La variation pourrait bien ici correspondre à d'autres rites, rites d'alliance et rite d'amour ; mais nous ne pouvons pousser plus loin cette contre-épreuve, il faudrait se livrer à une nouvelle enquête dans l'Inde, au Thibet, au Japon et en Chine [5]. Au reste l'issue ne saurait

1) S. Augustin, *La Cité de Dieu*, XXII, 8 éd. Nisard, P., 1862, gd in-8°, p. 764.

2) J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 254, n° 9.

3) A. Chodzko, *Contes des paysans et des pâtres slaves*, Paris, 1864, p. 145.

4) *Les merveilles de l'Inde, ouvrage arabe inédit du* x*e siècle*, éd. Marcel Devic, P., 1878, in-16, n° 13, p. 14. Un anneau joue également le rôle d'intersigne dans la légende de S. Élisabeth de Hongrie. Cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des Dieux*, p. 209-210.

5) *Tripitakya*, éd. de Tokyo, VII, 12, cité par S. Reinach dans *Le mariage avec la mer*.

en être douteuse, au moins dans ce sens que, là encore, nous retrouverions sûrement un rite sous le thème. Un même thème miraculeux, si toutefois l'on néglige les nuances, peut naître de rites différents ; mais à l'origine tout au moins, il est aussi inséparable du rite que le vivant de l'œuf.

P. Saintyves.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1908 ET 1909[1]

TRAITÉS GÉNÉRAUX. — Il est étrange, à première vue, de constater qu'aucun égyptologue n'a exprimé une opinion sur le gros volume publié par AMÉLINEAU sous le titre de *Prolégomènes*[2]. Quiconque s'essaie à en lire une centaine de pages en comprend la raison : le livre est extrêmement confus et parfois incompréhensible. Cependant, la situation de l'auteur, directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, ne permet pas que l'on exprime à la légère une opinion sur le livre publié dans la « Bibliothèque de l'École ». J'ai lu l'ouvrage une première fois, et l'impression retirée de cette lecture était telle que je n'ai pas voulu la formuler ici avant d'avoir relu le volume entièrement, la plume à la main. Au sortir de cette seconde lecture et cherchant à résumer mon opinion en une formule brève, je dois déclarer que je considère les « Prolégomènes » comme une œuvre des plus imparfaites. Il importe de justifier cette opinion. Le sous-titre du livre porte : « Essai sur la mythologie de l'Égypte ». L'auteur établirait-il une équivalence entre le mot religion et celui de mythologie ? On

1) Malgré mon désir et ma bonne volonté ce bulletin paraît fort en retard et n'est malheureusement pas aussi complet que je l'aurais voulu. J'espère qu'on voudra bien m'en excuser et accepter ce bulletin avec la même indulgence que les précédents.

2) E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne. Essai sur la Mythologie de l'Egypte* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, t. XXI). Paris, Leroux, 1908, 8°, IV, 536 p.

le croirait, car nulle part il n'est question expressément des mythes égyptiens. Voici la liste des chapitres : I. De la méthode à suivre dans l'étude de la religion égyptienne; II. Origine des Égyptiens; III. Le Totémisme en Égypte; IV. Ce qu'était le dieu ⲛ en Égypte : V. Du Composé humain et du sort que lui destinaient les anciens Egyptiens dans la seconde vie; VI. Observations sur la géographie du monde funéraire; Conclusions.

Sous ces titres, on trouve un exposé mal ordonné, négligé, souvent incompréhensible, des idées de l'auteur sur une infinité de sujets dont les rapports avec la thèse paraîtront des plus problématiques. Des digressions interminables viennent à chaque instant interrompre le sujet : on a, par exemple, à partir de la p. 88, près de cinquante pages de géographie nubienne dont la conclusion est que toute cette dissertation était en réalité inutile, étant donné le vague des déterminations géographiques des Égyptiens. C'est si vrai que l'auteur ne s'y retrouve plus lui-même : p. 71, il écrit : « *Il est certain que les bords de la mer Rouge entre le Nil et cette mer ne formaient pas une partie du pays de Pount* », ce qui ne l'empêche pas de dire, p. 87 : « *Aucun doute sur le fait qu'ils ont donné le nom de Pount et de terre des dieux à la côte de Qoseyr et sans doute à tout le désert compris entre la vallée du Nil et la mer Rouge* » et, p. 100 : « J'ai montré, je crois, d'après les monuments, que ce pays (Tonouter, terre des dieux) s'étendait du Nil à la mer Rouge, en même temps que le pays de Pount... ». Des contradictions de l'espèce se rencontrent en d'autres endroits. En voici une encore où les assertions contradictoires ont une certaine importance : p. 51, l'auteur affirme que « pour l'Égyptien, le dieu, le ⲛ, c'est l'ancêtre *sans la moindre exception*; p. 52, l'idée est encore accentuée : « *s'il y a quelque chose de certain* dans la religion égyptienne, c'est que *toute* cette religion reposait sur le culte ancestral (voir aussi p. 400). Et cependant, p. 53 on lit : « Est-ce donc à dire pour cela que le culte des ancêtres

englobe toute la religion égyptienne? Il faudrait être insensé pour soutenir une pareille proposition, parce que cette proposition aventurée ne soutiendrait pas un seul moment l'examen ». Mais alors, n'est-il pas étrange d'affirmer que le mot *dieu* en Égypte c'est « l'ancêtre, sans la moindre exception » ?

Le totémisme occupe un grand nombre de pages dans l'ouvrage. On se rappelle sans doute ce qu'en disait M. Van Gennep dans la *Revue de l'Histoire des Religions*[1]; j'en retiendrai une phrase seulement : « On ne saurait, dit-il, en effet, en si peu de pages (pp. 185-187) juxtaposer autant de notions contradictoires, autant d'opinions confuses, autant d'affirmations extérieures à toute réalité connue. Il y a là une mêlée de mots comme tribu, classe, famille, totem, et plus loin tabou, et des « je crois » et tout un schème d'évolution qui frappent de stupeur, au point qu'on ne sait par quel bout commencer l'œuvre de critique ». Si l'impression est telle pour un *totémisant*, elle est identique pour l'égyptologue qui est à chaque instant « ahuri » des interprétations déconcertantes d'Amélineau sur les points les plus simples et les moins contestables. Voici un seul exemple : La formule banale, par laquelle on demande qu'après une heureuse vieillesse le mort soit enseveli dans la nécropole, est l'objet de traductions stupéfiantes. L'heureuse vieillesse devient « des vieux très parfaits », « des vieux dieux parfaits », « des vieillards très heureux » (pp. 306 et s.). Amélineau affirme qu'il est impossible de traduire que le personnage soit enseveli dans la montagne *après* une excellente vieillesse « car on ne rencontre jamais cette locution dans les exemples fréquents de cette formule ». En voici trois, pris au hasard et je m'excuse d'insister sur un point pareil : Daressy, « Statues et statuettes de divinités » (Catalogue du Musée du Caire), p. 221 ; Davies, « El Amarna VI », pl. XV, ligne 12 ; Moret, Monuments égyp-

1) A. Van Gennep, *Totémisme et méthode comparative*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 40 et s.

tiens du Musée Calvet à Avignon, dans le *Recueil de travaux*, XXXII, 1910, p. 155, ligne 11.

Amélineau n'est pas très habile à se procurer les livres relatifs aux questions qu'il aborde; une fois il nous dit, p. 168, note : « Si je ne cite pas les ouvrages étrangers, c'est que je ne les ai pas, que je ne les ai pas lus et n'ai pu me les procurer » ! C'est regrettable, car, pour prendre un cas seulement, s'il avait lu davantage, il ne se gausserait pas aussi aisément des auteurs grecs qui ont écrit sur l'Égypte : p. 10 il nie l'existence d'un roi Mœris sur lequel il aurait pu trouver des indications précises dans un article de Spiegelberg dans la *Zeitschrift* de Berlin (t. XLIII, 1906, pp. 84-86); p. 10 il se moque de ce qu'Hérodote rapporte de l'oiseau parasite du crocodile (Voir dictionnaire Larousse s. v. Pluvian); p. 131 il qualifie d'opinion absurde et erronée ce qu'Hérodote rapporte des sources du Nil et des deux gouffres appelés Crophi et Mophi (Voir Maspero, Fragments d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote, II, XXVIII, dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, III, pp. 382-389), etc.

Les négligences sont innombrables; on lit pp. 44 et *passim* Schweinfuhrt pour Schweinfürth ; 44 Wossische pour Vossiche ; 102 note Lyncei ; partout Deir el Bahary, Asouan ; 177 péninsule sémitique pour sinaïtique ; 25 conteurs pour auteurs ; 50 les prescrivances ; 245 pierres pour prières ; le dieu Ptah s'appelle toujours Petah pp. 230, 244 et *passim*; p. 338 une phrase inachevée; 273 une note manque ; 366 une phrase sautée de la fin de la page 367 ; la composition hiéroglyphique n'a pas été surveillée comme il eût fallu, ainsi pp. 368 et 370 le nom de Séti I[er] se répète 4 fois dont une fois seulement avec le signe correct pour la déesse Maat ; etc.

L'auteur affectionne les truismes, les expressions étranges et les phrases pompeuses ; en voici quelques exemples : p. 20 il est question de « morbidité ou neurasthénie d'esprit » ; p. 43 l'auteur dit modestement « comme l'ont montré avec

une lumière aveuglante les travaux de M. de Morgan et les miens »; p. 46 : « Il est évident pour moi que de très bonne heure par rapport au temps auquel je vis » ; p. 64 à propos de l'antériorité des Chaldéens sur les Égyptiens, il écrit : « Je n'ai personnellement aucune raison de croire que leur ancienneté sur la terre n'est pas aussi extrême que celle des habitants de la vallée du Nil, et j'ai même une bonne raison de croire qu'ils existaient en leur pays, ou ailleurs, parallèlement aux Égyptiens, c'est qu'ils ont existé plus tard, et que, comme tous les peuples, ils ont dû avoir une origine quelconque » ! ! ; p. 150 on nous assure qu'il y a mieux à faire que d'enfoncer une porte ouverte ; p. 169 nous apprenons que si Amélineau donnait la main à un nègre cet « attouchement était plus froid, sans rien qui fît retentir sa nature d'Européen ».

P. 27 on nous assure que « personne ne peut songer un seul moment que la civilisation humaine ait eu une évolution aussi rapide que les agarics » ; p. 62 l'auteur affirme gravement que « si les Égyptiens avaient pris soin de nous dire eux-mêmes de quels pays ils venaient, il serait aisé de le redire après eux ». Faute de mieux on apprend p. 132 que « le soleil se lève à l'Est en Égypte comme en Europe, et comme partout ailleurs » ; p. 210 que « tous les éperviers sont éperviers dès l'œuf » ; p. 236 que « chacun de nous n'a ordinairement qu'un père » ; p. 237 qu'un « enfant ne peut avoir qu'une seule naissance » ; p. 239 que « nous n'avons pas à choisir entre ce qui n'existe pas » ; p. 253 que « les vautours qui ont des mamelles pendantes et des cheveux épars sont chose rare, inouïe sous tous les climats » ; p. 267 que « nous ne pouvons faire état des trouvailles à venir et nous préoccuper d'arguments qui n'ont pas encore été mis au jour » ; p. 268-9 que « Pour des gens qui arrivent du Sud et qui vont vers le Nord, seul le Sud est toujours à sa place parce que c'est le point de départ ; le Nord, lui, se déplacera toujours jusqu'à ce qu'on ait atteint la limite extrême du pays » ; p. 319 on assure que « l'esprit humain n'a pas de ces

brusques retours vers des idées barbares alors qu'il a commencé par ne pas les avoir ». Je dois m'arrêter ne voulant pas abuser de la place qui m'est faite ici; voici cependant encore deux passages qui laissent rêveur : p. 373 « le mot *ancêtre* désigne en *égyptien* ceux qui ont vécu avant quelqu'un » et p. 346 le roi est « tout à la fois le fils de ses ancêtres et l'ancêtre de ses fils » et l'on ajoute que cette notion « peut être étendue au commun des morts » sous certaines conditions.

L'impression d'ensemble est pénible et les historiens des religions qui ouvriraient ce livre risqueraient d'avoir une piètre idée des résultats obtenus par l'égyptologie dans l'étude de la religion égyptienne.

A. Dufourcq[1] donne de l'évolution de la religion en Égypte un résumé fait de seconde main, malheureusement inexact sur de nombreux points de détail[2].

Une édition italienne de la religion égyptienne d'A. Erman[3] a été publiée par les soins de A. Pellegrini. L'article d'Amélineau[4] consacré au même ouvrage n'est que la manifestation d'un méchant accès de dénigrement.

1) A. Dufourcq. *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive* (L'Avenir du Christianisme, 1re partie. Le passé chrétien. I Époque orientale), 3e édition. Paris, Bloud, 1908, in-12. Chapitre I. Les religions égyptiennes pp. 25-66.

2) P. 37, note 1. Le livre sacré intitulé la *Pupille du monde* et relatif à la divinité des rois est un traité hermétique. — P. 5, je ne puis comprendre ce que l'auteur dit de « l'essor *politique* d'Abydos ». — P. 51, note 1 : les nécropoles de *Gizeh* et de *Khaftniboux* : Gizeh est un nom arabe moderne, Khaftniboux est un terme ancien rarement employé pour désigner la nécropole de Thèbes. — P. 56, note 1 : La carrière de Bakenchonsou est inscrite sur une statue et non sur un obélisque. — P. 58, note 1 : parmi les petits dieux on trouve *Pataïk* qui n'est cité nulle part par les textes hiéroglyphiques; même note : la mère d'Aménophis I est Nefert-ari et non Nefrut-em ; etc.

3) Erman, A., *La religione egizia*. Traduzione italiana di Astorre Pelligrini. Bergamo, Istituto ital. d'arti grafiche, 1908, vi, 296 pp., 9 pl., 1 portrait.

4) E. Amélineau, *La religion égyptienne d'après M. Ad. Erman*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LVII, 1908, pp. 204-222.

Le livre de G. Foucart[1] n'est pas, à proprement, parler un livre d'égyptologie ni même un livre de science ; il appartient à un genre assez spécial qui permet à l'auteur des latitudes inexcusables en toute autre circonstance : la littérature électorale. C'est un programme de candidat à la chaire d'histoire des religions au Collège de France et je crains que, faute de le savoir, on critique l'auteur parfois trop sévèrement. Celui-ci affirme en effet que la religion égyptienne est la *religion type* à laquelle toutes les autres doivent être comparées : c'est la *religion étalon* et, en conséquence, une chaire d'histoire générale des religions ne peut être mieux occupée que par un égyptologue. On admettra volontiers que Foucart eut donné d'excellentes leçons sur la Religion égyptienne ; son livre et ses travaux antérieurs permettent de le penser, mais les électeurs du Collège de France ont eu raison de se méfier, la chaire d'histoire générale se fût bientôt transformée en chaire d'histoire de la religion égyptienne. En effet, et Foucart en conviendrait entre spécialistes, tout est encore à faire ou à peu près, pour démêler le problème ; les brillantes comparaisons qu'il proposait d'instituer seront peut-être inscrites au programme des générations qui nous

1) G. Foucart, *La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions*, Paris, Alphonse Picard, 1909, in-12, 237 pp. Voici l'indication de quelques comptes rendus : Ernst Anderson dans le *Sphinx*, XIII, fasc. 2, oct. 1909, pp. 77-84 ; Bouché-Leclercq, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 1909, pp. 87-89 ; Deiber, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, III, 1909, pp. 562-571 où l'auteur confond le totémisme et la méthode comparative quand il écrit : « Les partisans du totémisme l'emploient comme base et point de départ de leur système, qui consiste en un rapprochement comparatif entre un rite grec, latin, égyptien, etc., et une coutume pratiquée par certaines tribus australiennes ou africaines ou par telle population de l'Amérique précolombienne » ; Goblet d'Alviella, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 82-87 ; Marcel Hébert, Notes sur les Religions dites « primitives » dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, XIV, 1909, pp. 551-558 ; S. R[einach], dans la *Revue archéologique*, 1909, I, p. 191 ; E. S[ydney] H[artland] dans *Man*, X, 1910, n° 51, pp. 94-94, compte rendu important ; A. Wiedemann, dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XII, 1909, colonnes 252-256, résume les thèses fondamentales de Foucart et en conteste la base.

suivront. Il est vrai qu'il semble résulter de plusieurs passages du livre que l'auteur a poussé déjà très avant certaines recherches qui élucideront des points restés obscurs : p. 135, note 1, il dit : « Je me propose de reprendre en détail, et dans un travail spécial, toutes les particularités du couronnement, avec les équivalences memphites mises en regard des cérémonies et des textes de l'époque classique ». P. 166, note 1, à propos des rites funéraires : « Je ne puis justifier en détail une thèse aussi ample. Comme elle n'a pas encore été traitée, à ma connaissance, je ne puis renvoyer non plus à aucun ouvrage... L'étude des textes funéraires antérieurs au Nouvel Empire récemment découverts... me paraît décisive à cet égard. Ces textes n'ont pas encore été traduits ». P. 173, à propros du développement de la morale : « Une partie de mon cours de 1907-1908 a été précisément consacrée à montrer comment les péchés moraux ou les mérites sociaux étaient graduellement entrés en ligne de compte, et comment on pouvait en noter le progrès par les textes..... Je crois pouvoir justifier l'apparition et l'évolution de chacune de ces causes par des textes nombreux et très clairs ». P. 216. A propos de l'impuissance de l'Égyptien à spiritualiser la lutte du bien et du mal : « J'avais pensé, un moment, à donner tout au moins un résumé des documents que j'ai pu réunir, et à dire le point où m'avaient mené mes recherches. Encore que le travail fût fort avancé, et susceptible d'un exposé d'ensemble, il supposait une trop longue argumentation, et j'ai dû en remettre la théorie détaillée pour une meilleure occasion ». P. 230, à propos des croyances funéraires : « J'ai tenté d'étudier dans le plus grand détail possible, et avec de nombreux exemples à l'appui, les phases successives de cette longue évolution dans mon ouvrage manuscrit sur la *Religion et l'Art dans l'Egypte ancienne* (couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, novembre 1908) ».

On peut donc espérer que Foucart ne tardera pas à nous donner connaissance du résultat de tous ces importants

travaux avec preuves à l'appui et références *précises*[1].

Veut-on un exemple des affirmations hasardées de l'auteur et que je mets sur le compte du genre spécial de son livre? P. 196, à propos de l'évolution des concepts relatifs aux divinités, il écrit : « Le perfectionnement de la civilisation matérielle ou intellectuelle a mené à concevoir... de nouvelles formes d'activité du monde divin, et à créer des divinités qui les personnifient, ou bien à les attribuer en particulier à des dieux de caractère jusque-là assez terne. Ainsi Thot, en raison du progrès des sciences, se démunira d'une partie de ses attributions, et s'adjoindra Safkit-Haboui ; Phtah se dédoublera en Imhotep, et ainsi de suite. Or l'évolution du monde égyptien est assez bien connue pour que l'on puisse, avec des documents précis, montrer à quel état de la société correspond chacun des changements constatés... ». Je regrette que Foucart ait ici négligé de citer des documents précis. Il aurait peine à prouver que Thot et Safkit-Aboui (l'orthographe égyptienne ne justifie pas un H pour Haboui) n'existaient pas, tous deux, dès les premières dynasties. On a des représentations de Thot dès la IV[e] dynastie au Sinaï et de Safkit-Aboui dès le premier roi de la V[e] au temple de la pyramide de Sahoura où un bas-relief nous la montre avec ses attributs spéciaux et sa fonction particulière, tels qu'elle les gardera pendant toute l'histoire égyptienne[2].

Pourquoi Foucart, à propos du rituel des temples, cite-t-il seulement Erman, « Religion égyptienne », en oubliant le livre excellent de Moret, « Le Rituel journalier » ? Est-ce aussi un symptôme de fièvre électorale ?

De nombreuses allusions ont été faites à un grand ouvrage

1) P. 98, Foucart renvoie à Lepsius, *Denkmäler*, Mariette, *Mastabas*, Griffith dans l'*Archæological Survey* ; Petrie, dans l'*Egyptian Research Account* et Champollion, *Monuments*, en bloc ! en ajoutant : « Il ne s'agit pas ici de dresser la bibliographie du sacrifice égyptien, *mais de permettre le contrôle* » !

2) E. Meyer, *Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer*, Leipzig, Hinrichs, 1908, fig. 16, p. 37. Le nom de Safkit-Aboui existe dès la III[e] dynastie ; voir Murray, *Saqqarah Mastabas*, pl. I.

manuscrit de G. Foucart[1] intitulé « L'Art et la Religion dans l'ancienne Égypte qui sera une magistrale histoire de la sculpture religieuse de l'Égypte à l'époque pharaonique ».

On peut vraisemblablement en reconnaître un chapitre dans un article publié dans la *Revue des Idées*[2]. On y trouvera, comme toujours chez Foucart, beaucoup d'idées ingénieuses et qui abandonnent délibérément les routes battues, une grande richesse d'allusions à des études très vastes que les spécialistes ignorent et dont les résultats *très positifs* s'écarteraient de tout ce qui a été fait jusqu'ici en ces matières. Je me contenterai d'en citer trois exemples :

P. 401. « Le raisonnement paraît assez logique pour qu'il semble que la statue humaine ait dû être trouvée en Égypte dès le début. Cependant les fouilles démontrent que, pendant des milliers d'années, les tombeaux n'ont pas eu de statues de leurs possesseurs. La comparaison avec les religions étrangères, soit dans le passé, soit chez les non-civilisés d'aujourd'hui, prouve ainsi que les Égyptiens n'ont pas été les seuls à hésiter à franchir le pas décisif. Nombre de peuples ont touché ou touchent encore à l'invention de la statue incarnant l'âme des morts, sans se décider à en faire résolument l'emploi. Pour ce qui est de l'Égypte, nous pouvons aujourd'hui reconstituer assez bien la série des causes qui amenèrent cette longue hésitation. Mais leur exposé serait à lui seul un chapitre d'histoire des religions ».

P. 403. « L'objet final du culte égyptien est de refaire perpétuellement ce que jadis les dieux ont fait ici-bas, et ce qu'ils accomplissent encore sans relâche dans l'autre monde. Ce rôle est joué par les statues qui *sont* les êtres réels et vivants qu'elles représentent, elles se meuvent dans le cadre du temple, qui est, sur cette terre, une reproduction

1) Voir Babelon, *Discours à la séance publique de l'Académie*, 20 novembre 1908 dans les *Comptes rendus*, p. 623. Prix Fould.

2) G. Foucart, *La Religion et l'art dans l'Égypte ancienne, La Statuaire*, dans la *Revue des Idées*, V, pp. 385-419. Compte rendu dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LVIII, 1908, p. 144.

magique, en abrégé, du monde divin, et dans celui des dépendances du sanctuaire, qui complètent cette imitation ou, si l'on veut, ce raccourci de la géographie de l'au delà ». Une note précise : « Littéralement au début, comme le prouvent les équivalences des géographies mystiques pour les édifices où s'accomplissent les cérémonies dont les textes des pyramides ont gardé le rituel en partie. Littéralement encore pour les temples funéraires du type d'Abousir, ou *pour ceux du type du « Labyrinthe » d'Hawara, au sujet duquel nous avons des renseignements formels*. Symboliquement, par la suite, ainsi que le montrent les noms des diverses parties de la demeure du dieu, par exemple dans les inscriptions des *Memnonia* thébains ou dans des textes comme ceux du temple d'Edfou ».

P. 413 : « De même les statues royales n'auront pas le même caractère, suivant qu'elles seront placées dans le temple d'un dieu, dans le temple funéraire du Pharaon ou dans la chapelle attenant à sa sépulture ».

Si Foucart a découvert tout cela, avec preuves décisives, il comprendra que l'on puisse témoigner de quelque impatience à le voir tarder à nous en présenter la démonstration.

On ne peut que répéter la même chose au sujet de l'article publié par G. Foucart[1] *sub verbo* Body dans la nouvelle encyclopédie de Hastings. Je pense que l'auteur aurait quelque embarras à le donner dans une revue égyptologique avec notes critiques. J'y relève quelques phrases, p. 764 a *in fine* : « La théorie du « nom » est en réalité la base fondamentale de plus de la moitié des idées religieuses de l'Égypte » ; p. 764 b : « Les théologies solaires... regardaient les noms comme étant originairement des émanations, des vagues vitales, procédant du soleil levant. Ces entités, distinctes et irréductibles se revêtaient pour ainsi

1) George Foucart, *Body* dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, II, pp. 763-768.

dire en des enveloppes plus ou moins visibles ou pesantes qui sont ces corps dont nous venons de parler, le plus lourd et le plus matériel de ces derniers étant ce que nous modernes appelons le corps. Comment cette incarnation avait-elle lieu? Était-ce une sorte de solidification de la poussière cosmique qui condensait en quelque manière les matériaux de la vie physiologique autour des *noms*?... Ainsi révisée par la théologie, la nature du *nom* devint quelque chose de moins fantastiquement barbare; examiné d'une façon plus étroite, le *ran* ou *nom* était quelque chose comme un faisceau de vagues énergétiques, des ondes « rythmiques » avec leurs caractéristiques spéciales... P. 766 a : Le *bâ* n'est ni un des corps de l'homme ni une sorte de substance radioactive comme le *ran* ». La formule fréquente sankhu ran est traduite *littéralement* par « make the *self* breathe the breaths ».

On trouvera de bons et d'utiles matériaux réunis dans un manuel de H. Gressmann[1] auquel H. Ranke a collaboré pour la partie égyptienne. Le travail a été fait fort soigneusement, les traductions des textes revues sur les originaux en utilisant les documents du dictionnaire de Berlin. Voici la liste de ces textes (pp. 180-253) : *Mythologiques*; la création et destruction d'Apopis (papyrus de Nesi-Amsou) — Destruction des hommes (tombeaux de Séti Ier et Ramsès III) — Établissement de la lune à son poste (mêmes textes) — Ptah créateur (texte memphite). Textes relatifs à la *Vie d'outre-tombe* : Fragments des pyramides (Spruch 213 et 219). — Confession négative. Textes *poétiques* : Hymne d'Aménophis IV au soleil — Stèle d'Israël de Méneptah — Papyrus du désespéré (Erman, Lebensmüde) — Vanité des choses humaines (Chant du harpiste) — Chants d'amour. Textes

1) H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente* in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben, Tübingen, Mohr, 2 vol. 8°, I Texte XIV, 253 pp.; II Bilder XII, 140 pp. avec 274 fig.

didactiques : Ptahhotep — Paysan volé — Ani. Textes *prophétiques* ; — Prophétie d'un prêtre sous Snefrou (texte inédit) — Prophétie de l'agneau sous Bocchoris (papyrus démotique de Vienne) — Prophétie d'un potier sous un roi Aménophis (papyrus grec de Vienne) — Prophétie d'un sage sous un Aménophis (Manétho dans Josèphe, *Contre Apion*) — Avertissement d'un sage à un roi d'Égypte (papyrus de Leiden). *Contes et récits* : Aventures de Sinouhe — Récits miraculeux du papyrus Westcar — Épisode du début du conte des deux frères — Voyage de Wen-Amen en Syrie — Stèle de la princesse possédée — Stèle de Sehel des 7 années de famine. — Textes *historiques* relatifs aux campagnes égyptiennes en Asie. A l'appendice : Stèle éthiopienne de l'intronisation et indications bibliographiques relatives aux principales listes de villes syriennes et palestiniennes conservées sur les monuments égyptiens[1].

A noter un bon article de Hyvernat[2] sur la religion égyptienne dans la Catholic Encyclopedia.

1) Quelques remarques sur les illustrations :

Fig. 6. Il est inexact de dire de Ra qu'il est le seul dieu égyptien qui ne soit représenté ni sous forme animale ni sous forme humaine. Voir d'ailleurs les figures 106 et 111.

Fig. 54. Plan du temple de Ramsès III. Il faudrait ajouter que c'est le temple qui, à Karnak, est enclavé dans les murs de la cour des Bubastides.

Fig. 74. Scène d'offrande à un sycomore : interprétation douteuse.

Fig. 75. Stèle du temple de Sahou-Re : il eût fallu dire qu'elle est du nouvel empire et non du temps de Sahou-Re (V[e] dynastie).

Fig. 117. Phrase ambiguë sur le dieu de l'époque d'Amarna : on croirait qu'il s'agit d'Amon.

Fig. 119. Peut-on dire qu'Osiris fut à l'origine un dieu solaire ?

Fig. 140 est une terre cuite égyptienne d'époque romaine. Le soi-disant phallus est un uraeus placé devant le disque solaire.

2) Hyvernat, *Egypt, Coptic Church*, dans le *Catholic Encyclopedia*, V, New-York, 1909 : III, Ancient Egyptian Religion, pp. 343-347 ; IV, Literary Monuments of Ancient Egypt, pp. 347-349. Malheureusement l'auteur ou l'éditeur a mal choisi les illustrations : p. 344. Le bœuf Apis, relief d'un tombeau de Zakarah (*sic*) est en réalité un fragment de bas-relief de Denderah. Voir Mariette, *Denderah*, III, pl. 11. Dümichen, *Baurkunde* : pl. XV, p. 346. Un bas-relief d'Abydos intitulé : Seti I[er] entre Isis (Hathor) et Osiris offrant un sacrifice à ce dernier » représente le prêtre royal Anmoutef accompagné d'Isis, présentant l'encens à Séti I[er] figuré sous l'aspect du dieu Osiris.

Alexis Mallon[1] a publié un court opuscule sur la religion égyptienne, généralement bien informé. Au sujet du culte des animaux (pp. 11-12) l'auteur s'est malheureusement inspiré d'une hypothèse de Loret qui n'a rencontré que peu de faveur. Je recommande aux ethnographes totémisants les phrases suivantes : « Chacune des tribus qui pénétrèrent dans la vallée du Nil et s'y établirent avait sa religion et son totem, c'est-à-dire, un animal particulier dont l'image était portée sur une hampe ; c'était l'étendard, le centre de ralliement de toute la tribu... Le totem, qui a cessé d'être un centre de ralliement, devint un symbole religieux »[2]. La brochure insiste sur la théologie plus que sur la religion populaire, elle note ce qui, dans la religion égyptienne, peut rappeler les idées chrétiennes, d'accord en cela avec le but visé par la collection dans laquelle elle est publiée.

L'adresse présidentielle de W. M. Flinders Petrie[3] au Congrès d'histoire des religions à Oxford comprend deux parties. La première (pp. 185-194) marque bien l'importance des questions soulevées par l'étude de la religion égyptienne et esquisse les grandes lignes du problème, — la seconde (pp. 194-200) traite de psychologie religieuse et de la religion personnelle d'après la littérature hermétique et les pragmatistes modernes. J'avoue être ici complètement incompétent ; je crois cependant pouvoir dire que les idées

1) Alexis Mallon, *The Religion of Egypt* (Catholic Truth Society Lectures on the History of Religions nº 8). Londres, C. T. S. [1909], in-12, 32 pp. (1 penny). Reproduction avec quelques modifications dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, fasc. V, Paris, Beauchesne, 1910, colonnes 1320-1343 avec un chapitre nouveau sur les rapports de la religion égyptienne avec le Judaïsme et un autre sur les rapports avec le Christianisme.

2) Voir sur les travaux de Loret qui ont inspiré le P. Mallon : A. van Gennep, *Totémisme et Méthode comparative*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 42 et s.

3) W. M. Flinders Petrie, *Aspects of Egyptian Religion* (President's Address) dans les *Transactions of the third International Congress of the History of Religions*. Oxford, 1908, I, pp. 185-200. Voir aussi, *Historical References in Hermetic Writings*, *ibidem*, pp. 224-225.

de Petrie n'ont pas rencontré beaucoup de faveur et que sa chronologie des livres hermétiques aura quelque peine à s'imposer[1].

A signaler un article de W. M. Flinders Petrie[2] sur l'art religieux égyptien dans la nouvelle encyclopédie de Hastings. Voici les divisions de l'article qui paraîtra peu intéressant surtout si on le compare aux notices consacrées à d'autres arts qui encadrent celle-ci : 1° Symbolisme ; 2° Images divines ; 3° Vêtements ; 4° Cérémonies : *a*) Sacrifice, *b*) offrandes, *c*) Imposition des mains, *d*) Purification ; 5° Mobilier.

Je n'ai connu que par un prospectus de librairie une étude de Ranke[3] sur la religion égyptienne dans une encyclopédie allemande.

Un travail de F. Rossi[4] contient peu de choses intéressantes. Il y est question des idées religieuses et morales des Égyptiens, principalement d'après le Livre des Morts.

LIVRE DES MORTS. — M. W. Blackden[5] « cherche à montrer la pureté du but primitif du Livre des Morts, but qui s'est perdu par le débordement ultérieur de la magie ».

1) Voir ce que pense de la littérature hermétique Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, II, pp. 218 et s., surtout p. 219, note 2 *in fine*.

2) W. M. Flinders Petrie, *Art* (Egyptian) dans Hastings, *Encyclopoedia of Religion and Ethics*, I, pp. 722-726.

3) Ranke, *Aegypten* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I. Tübingen, Mohr (Siebek), 1908.

4) Francesco Rossi, *Delle dottrine religiose dell' antico Egitto*, dans les *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, XLIII, 1907-1908, pp. 233 (388)-252 (404).

5) M. W. Blackden, *Some Fragments from the Book of the Dead*, dans la *Theosophical Review*, XLII, pp. 105-113 et 233-240 (d'après Orientalische Bibliographie).

JEAN CLÉDAT[1] publie un texte du chapitre LXXII d'après le couvercle de sarcophage d'époque saïte de l'ami unique, commandant du palais, Ouza-Hor-risni.

Deux tombes du commencement du Moyen-Empire, découvertes par Quibell à Saqqarah ont fourni trois cercueils en bois, de forme rectangulaire, couverts de textes religieux dont un grand nombre sont ou entièrement nouveaux ou tout au moins fort rares. P. LACAU[2] les analyse et reproduit *in extenso* les textes nouveaux ou peu fréquents.

Les textes déjà connus sont :

Ounas, l. 56-63 ; 66-70 ; 443-446 et 460-462.

Teti, l. 170-173 ; 264-277 et 287-290.

Pepi Ier, l. 59-64 ; 100-114 et 118-128.

Merenra, l. 131-150 et 122-124.

Pepi II, l. 291-306 et 404-409 complété et 814-820.

Horhotep, l. 183-186 et 195-269.

Amamu, pl. XXVII, 1-24 ; XXVIII, 1-14 ; XXIX, 1-3.

Livre des Morts, chap. 67, 68, 86, 149 (la 11e demeure).

Quant aux textes donnés *in extenso* voici un essai de traduction des titres conservés [quelques-uns des titres mutilés peuvent être restitués d'après le texte].

II. Respirer les vents dans la nécropole. — III. [Contre les crocodiles qui?] enlèvent les charmes (amulettes). — IV. [Contre les serpents?] qui sont dans leurs trous et dont la bouche n'est pas close. — IV. Repousser... naviguer dans la barque de Ra, voir [Ra]. — V. Ouvrir au défunt la porte de la région de la Touat. — VII. Que les vents soient pour le nez de l'homme [dans la nécropole]. — VIII. Réunir la foule (?) pour l'enterrement. — IX. S'unir à la terre (être enterré) au ciel du Nord (la tête du mort est vers le nord).

1) Jean Clédat, *Un couvercle de sarcophage anthropoïde de Tell el Maskhoutah*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 211-212.

2) Pierre Lacau, *Textes religieux écrits sur les sarcophages*, dans J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1906-1907) Caire, Service des Antiquités, 1908, pp. 21-61.

— X. Ouvrir la tombe, apporter les écrits de l'homme... dans la nécropole. — XI. Donner les vents à l'homme dans la nécropole. — XII. Pour qu'on n'aille pas la tête en bas dans la nécropole. — XIII. Qu'on ne compte pas l'âme pour les travaux dans la nécropole. — Ici commence une série de chapitres des transformations : XVI. Se transformer en Horus l'ancien. — XVII. Se transformer en amulettes. — XVIII. ... en déesse Tait (bandelette). — XIX... en [serpent]. — XX. ... en [hirondelle]. — XXI. ... en flamme... dans tout endroit de l'Occident. — XXII. ... en dieu Sebek, maître du [lac de Ka]. — XXIII. ... en crocodile. — XXIV. ... en grain. — XXV .... en Isis. — XXVI. ... en oiseau Jou ? — XXVII. ... en oiseau Nour ?. — XXVIII. ... en épervier divin. — XXIX. ... en dieu Nehebka. — XXX ... [en oie]. — XXXI. ... en faucon Horus. — XXXII. ... [en oiseau Kabes]. — XXXIII. ... en écritoire de Toum (?). — XXXIV. ... [en uræus]. — XXXV. ... en [illegible]. — XXXVI. ... en momie ??. — XXXVII. ... en dieu Kepra. — XXXVIII. ... [en double divin]. — XL. Donner des offrandes au Khou. — XLIII. Se transformer en Osiris. — XLIV. S'emparer des nombreuses offrandes faites à l'homme dans la nécropole. — XLVI. Respirer les vents dans l'Occident. — XLVII. — Réunir les ancêtres dans la nécropole (texte très mutilé qui rappelle le texte publié précédemment par Lacau dans le *Recueil des travaux*, XXVI, 1904, pp. 67-73 et traduit par J. Baillet dans le *Journal asiatique*, 10ᵉ série, tome IV, 1904, pp. 307-329. (Voir Bulletin 1904.)

On saura gré à Lacau de cette nouvelle contribution à l'étude de ces importants textes religieux du Moyen Empire dont il est l'impeccable éditeur.

P. Lacau[1] continue l'édition des textes religieux nouveaux

1) P. Lacau, *Textes religieux*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 65-73, 185-202; XXXI, 1909, pp. 10-33, 161-175.

des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire du Musée du Caire. On notera, d'après les indications de l'auteur les textes suivants :

XXVII, Texte analogue au chapitre XCIX du Livre des Morts, donnant plus complètement que partout ailleurs le catalogue des parties de la barque (48) identifiées chacune à une divinité. — XXIX, Chapitre d'être juste de voix en présence de Geb, prince des dieux, qu'on n'enlève pas à l'homme qui est dans la nécropole ni ses linceuls ni ses cercueils. — XXX, Ouvrir l'Amenti, se transformer en oiseau *Akti*. — XXXI, Se transformer en [hiéroglyphes] en table d'offrandes d'Hathor. — XXXII, Monter dans la barque de Ra, accompagné (?) de son double. — XXXIV, Que l'homme soit dans sa maison. — XXXV, Repousser Apopi de la barque du soleil. — XXXVI, Repousser les serpents qui détruisent les doubles. — XXXVII, texte dont le début est identique au chapitre XII du Livre des Morts : Sortir comme une flamme. — XXXVIII, texte rappelant en partie une rédaction du chap. LVII du Livre des Morts (*Recueil de travaux*, XVII, p. 191. 51-52 et 158-159) : Se transformer en épervier. — XXXIX, Que le défunt repose sur son côté gauche, chapitre comprenant des phases qui se retrouvent aux pyramides Teti 288, Merinri 824 et 415. — XL, Devenir un des grands d'Héliopolis. — XLI, Chapitre d'entrer dans l'Amenti en qualité de suivant de Ra, chaque jour. — XLIII, Acclamation à l'Occident excellent pour que cet homme ne soit pas repoussé. — XLIV, Chapitre qu'on n'aille pas la tête en bas. — XLV, Chapitre de manger du pain dans la nécropole. — XLVI, Chapitre apparenté à Amamu, pl. XXVIII, l. 18-20 et au Livre des Morts chap. CXLIX, 10ᵉ demeure. — XLVII. Chapitre d'ouvrir l'Amenti, muni des [hiéroglyphes] de la nécropole ou chapitre d'entrer dans le Champ d'Ialou (le début dans Amamu pl. XXIX, l. 13-14). — XLVIII, Chapitre d'entrer et de sortir du ciel comme une flamme. — XLIX, Entrer comme une flamme à la suite du dieu grand. — L, Chapitre

de ... sur le chemin du dieu. — LI, Chapitre de la gardienne d'Osiris (voir Amamu pl. XXXI, l. 5-7). — LII, Devenir Ra-Toum. — LIII, Être scribe de Ra. — LV, Devenir le dieu du sanctuaire. — LVI, Ouvrir et fermer (?) (Ouvrir les endroits murés??). — LVII, Devenir le dieu Hou (goût). — LVIII, Devenir le dieu Npr (grain). — LX, Sortir au jour, ... le porc. — LXI, idem. — LXII, Chapitre de l'ensevelissement à l'Occident. — LXIII, Ne pas entrer dans le lieu de décapitation. — LXIV ... bâtir ... dans la nécropole. — LXVII, Bâtir la demeure de l'homme dans la nécropole., creuser ses bassins, faire croître ses arbres nebes. — LXX, Contrat relatif à la réunion des parents dans la nécropole. Texte curieux analogue à celui cité sous le n° VII du travail analysé ci-devant. Un curieux tableau est intercalé dans ce chapitre : Tous mes parents qui sont dans Buto (Pe) ; Mon père à Buto (Dep) ; Ma mère à Busiris ; Mes enfants à Héliopolis-Babylone ; Mes frères à la nécropole d'Abydos ; Tous mes concitoyens à ... grand, château des grands de Busiris (Voir Bulletin 1904 s. v. Livre des Morts, art. de J. Baillet). — LXXIII. Repousser le serpent Rerek, repousser les crocodiles [qui enlèvent] les charmes magiques. — LXXV, Ne pas mourir de nouveau. — LXXVIII, Devenir le dieu Heka (charmeur). — LXXX, Devenir l'œil ardent d'Horus. — LXXXIII, ... la fin est le chapitre LXVIII du Livre des morts.

Le grand travail de P. Le Page-Renouf sur le Livre des Morts, paru dans les Proceedings de la Société biblique de Londres n'avait été tiré à part qu'à un très petit nombre d'exemplaires. La réédition de cet ouvrage dans les œuvres complètes de Le Page Renouf[1] sera donc très utile.

1) P. Le Page-Renouf, *The Life-Work of Sir Peter Le Page Renouf*. First Series, IV. *The Book of the Dead*. Translation and Commentary continued and completed by Edouard Naville, Paris, Leroux, 1907. Compte-rendu par Ernst Anderson dans le *Sphinx*, XI, 1908, pp. 206-226 ; Remarques sur les chapitres VIII, XV, XVII, XVIII, XXXI, XCVIII, CII, CX et CXXV d'après Lefébure et Piehl.

A signaler une bonne conférence de A. Moret[1] sur le Livre des Morts.

E. Naville[2] donne une édition complète du Livre des Morts découvert dans le tombeau de Jouiya, beau-père d'Aménophis III. Ce texte présente l'avantage d'être parfaitement daté et dans un rare état de conservation. Ceux qui connaissent l'original regretteront que l'auteur n'ait pas donné un specimen en couleurs des superbes vignettes de ce papyrus. Naville donne ainsi la liste des chapitres de ce texte : « 1, 10, 17, 18, 30 B, 63 A, 64, 77, 81 A, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 99, 100 (129), 101, 102, 103, 104, 110, 117, 118, 119, 125, 136 A, B, 141-3, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 153 A, 155, 156, plus un chapitre inconnu avec le titre commun : « Chapitre de sortie du jour » et un texte avec rubrique, qu'on rencontre dans la recension saïte en tête du chapitre 148 et dont Dr Budge fit d'abord le chapitre 190 ». En un texte bref et substantiel Naville analyse chacun des chapitres ainsi que les différentes vignettes. Le chapitre 101 était seulement connu par le papyrus de Nou au British Museum et dans la recension saïte, le titre est nouveau ; le chapitre 153 A nous offre une vignette rare où l'on voit l'âme échappant au filet infernal ; le chapitre inconnu jusqu'ici est un commentaire d'une vignette qui représente neuf grands serpents.

Voir plus loin : Tombeaux. H. Schaefer.

Il suffira pour le moment de signaler sommairement la nouvelle édition des Textes des Pyramides par K. Sethe[3]. On

1) A. Moret, *Le Livre des Morts*, dans *Au temps des Pharaons*, Paris, Colin, 1908, in-12, pp. 199-243 avec la planche XVI.

2) E. Naville, *Théodore M. Davis' Excavations : Biban el Molouk. The Funeral Papyrus of Jouiya*. Londres, Constable, 1908, 4°, VIII, 20 pp. et 34 pl. Compte-rendu par Ernst Andersson, dans le *Sphinx*, XII, 1908, pp. 141-144 et par G. Foucart dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 668-669.

3) Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig, Henrichs, in-4°,

y trouve pour la première fois les textes parallèles des différentes pyramides disposés les uns au-dessous des autres, phrase par phrase. L'éditeur annonce une traduction et des commentaires qui me donneront l'occasion de revenir en détail sur cette publication dont on pourrait difficilement exagérer la haute valeur scientifique.

Le « *Livre de parcourir l'éternité* » est un de ces courts écrits de rédaction vraisemblablement tardive et qui se rattachent à la collection des textes du Livre des Morts. Bergmann en publia un exemplaire en 1877 ; on connait une autre version à Berlin, une troisième au Vatican. Une stèle du Vatican publiée par W. Wreszinski[1] donne une version qui diffère des autres en de nombreux points. Wreszinski la traduit et la commente soigneusement.

GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. — La publication d'un travail de G. Steindorff[2] sur les nomes a permis à G. Maspero[3] d'exposer d'intéressantes idées sur l'origine et le développement des nomes au point de vue politique et religieux ; p. 310 : « Si les nomes d'autrefois ne coïncident point partout avec les circonscriptions administratives de la loi de finance des Ptolémées, ils demeuraient au moins, je pense, les circons-

1908-1910 ; t. I, XIII, 508 ; t. II, IV, 513 p. — Voir un Compte-rendu amèrement critique de E. Naville dans le *Sphinx*, XII, 1909, pp. 188-205.

1) W. Wreszinski, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 111-122 avec 1 planche. — Pour la localisation de la Touat on notera la phrase ligne 6-7 « : Si tu montes au ciel, ton bras n'est pas repoussé, si tu descends [hiéroglyphes] dans la Touat, tu n'en es pas tenu écarté ».

2) G. Steindorff, *die Aegyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung* (Abhandlungen der philologisch-historichen Klasse der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XXVIII, pp. 863-897). Leipzig, Teubner, 1909, 8° 38 pp.

3) Compte-rendu par G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVIII, 1909, p. 309-315.

criptions ecclésiastiques sur lesquelles le dieu de la métropole avait juridiction, quand même une partie du territoire comprise dans les limites originelles aurait été annexée à un des cantons voisins en ce qui concerne l'administration civile...; p. 311 : « J'ai naguères défini le nome, une étendue de terrain telle que le paysan puisse aller au marché et en revenir dans une seule journée; le nome aurait donc été à l'origine une circonscription surtout économique, j'ajouterai et religieuse, car le lieu du marché est aussi à l'ordinaire le lieu du culte. »

LIVRES MAGIQUES. — MAGIE. — Sur les petits monuments magiques dits « stèles ou cippes d'Horus », ainsi que sur certaines vignettes du Livre des Morts, les sauriens contre lesquels combattent le dieu Horus ou les morts ne sont pas tous des crocodiles. En effet, souvent, ils tournent la tête, ce qui est impossible au crocodile. P. H. Boussac[1], propose, dans ce cas, d'y reconnaître les varan ou monitor. Le crocodile et le varan se ressemblent suffisamment pour que les Égyptiens les aient confondus sous le même nom. On a déjà signalé à plusieurs reprises des confusions, au moins aussi graves, d'espèces animales différentes, par exemple pour les dieux chien-loup et chacal (Voir Bulletin 1905, Dieux-Anubis, et Bulletin 1906-1907, Culte des Animaux).

Alan H. Gardiner[2] a consacré une note assez indécise à la définition de la magie égyptienne. Gardiner commence par dire qu'il n'est pas possible d'appliquer au terme magie en

1) P. H. Boussac, *Sauriens figurés sur les cippes d'Horus* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 58-61 avec 4 fig.

2) Alan H. Gardiner, *Notes on Egyptian Magic*, dans les *Transactions of the third international Congress of the History of Religion*. Oxford, 1908, I, pp. 208-210.

Égypte le même sens que dans les autres pays. Le but de sa note est, dit-il, de déterminer théoriquement le sens du mot magie tel que l'entendent les égyptologues. Voici la définition proposée : « Les actes magiques sont ceux qui sont posés par l'homme à son propre bénéfice ou au bénéfice d'autres personnes vivantes, et qui impliquent, comme élément nécessaire une certaine dose de foi, bien que le résultat visé ne soit pas supposé dépendre d'une autre volonté que celle de l'agent ». Gardiner reconnaît immédiatement que, pour les Égyptiens, le mot *Hike* « magie » recouvre un sens plus étendu que celui impliqué par sa définition et il conclut en disant que le départ des pratiques superstitieuses égyptiennes en religieuses et magiques n'est qu'un mode purement formel de classification. La distinction entre religion et magie en Égypte n'a et ne peut avoir de signification profonde.

A. GRENFELL[1] explique avec une ingéniosité souvent déconcertante les « symboles » d'une série de scarabées-amulettes destinés aux morts.

Il importe de signaler ici l'apparition du troisième volume de la nouvelle édition du papyrus magique démotique et grec de Londres et Leiden par LL. GRIFFITH et HERBERT THOMPSON[2]. Ce volume comprend exclusivement les Indices permettant l'utilisation complète de cet important ouvrage. (Voir Bulletin 1904, Livres magiques).

AHMED BEY KAMAL[3] publie une stèle de Tell Basta, à représentations de divinités, « variante du type des stèles qui représentent Horus sur les crocodiles. »

1) A. Grenfell, *Amuletic Scarabs, etc., for the deceased*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 105-120 avec 3 planches.

2) F. Ll. Griffith et Herbert Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, III. Indices, Londres, Grevel, 1909, 4°, 154 pp.

3) Ahmed bey Kamal, *Notes prises au cours des inspections*, § IX dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 191-192 avec 1 planche.

G. Daressy[1] montre qu'il s'agit en réalité d'une liste des décans, comprenant 59 décans. Il reviendra prochainement sur ce sujet.

A. Moret[2] réédite sous une forme légèrement modifiée sa conférence du Musée Guimet sur la Magie (Voir Bulletin 1906-1907).

MYTHES. — G. Maspero[3], dans un compte rendu d'une étude de A. J.-Reinach[4] sur l'Égypte préhistorique, écrit au sujet des luttes d'Horiens et de Séthiens interprétées comme épisodes d'une guerre entre le Nord et le Sud les lignes suivantes : « En tous cas, avant d'en tirer parti pour bâtir une théorie de l'histoire d'Égypte, on ferait bien d'attendre que des documents nouveaux nous permissent d'en mieux définir la nature. Ce serait d'autant plus prudent que nous avons, pour certains nomes tels que le nome Ombite, la preuve d'une association très vieille d'Horus avec Typhon : voilà une amitié qui dérange singulièrement l'hypothèse d'une hostilité universelle entre Horiens et Séthiens. Il me semble que celle-ci est une interprétation relativement récente ; l'idée n'en prévalut qu'au moment où, le mythe osirien prédominant, l'Horus aîné, l'Horus ciel, se confondit avec le petit Horus, l'Horus fils d'Isis. Il faut dans l'étude des dogmes ou des dieux égyptiens, distinguer les temps et n'appliquer qu'avec précaution aux âges anciens ce que nous constatons aux plus récents ».

1) G. Daressy, *La Semaine des Egyptiens*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 21-23.

2) A. Moret, *La Magie*, dans *Au temps des Pharaons*, Paris, Colin, 1908, in-12, pp. 245-279.

3) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, p. 403.

4) A. J.-Reinach, *L'Egypte préhistorique*, dans la *Revue des Idées*, 1908. Tirage à part, Paris, Geuthner, 8°, 54 pp.

NATANIEL REICH[1] corrige l'interprétation donnée par Chabas et Brugsch du passage du papyrus Sallier IV racontant le combat d'Horus et de Set et l'intervention d'Isis faisant tomber des chaînes sur les combattants. Il restitue et traduit[2] la mention du 27 Thot du calendrier Sallier et montre qu'elle ne contient aucune allusion mythologique.

K. SETHE[3] cherche à élucider un épisode du mythe d'Osiris. Le coffre contenant le corps d'Osiris aborde à Byblos et bientôt il est caché à l'intérieur d'un arbre qui croît autour de lui. Cet arbre serait le cèdre. L'auteur signale des points de contact intéressants entre ce passage du mythe d'Osiris et le papyrus d'Orbiney (Conte des deux frères). La coutume d'ensevelir les morts dans des cercueils en bois de cèdre et d'employer pour l'embaumement de l'huile de cèdre se rattache peut-être aussi à cet épisode de la légende osirienne.

PROPHÉTIES. — ORACLES. — ALAN H. GARDINER[4] donne une édition complète et définitive du texte important analysé par H. O. Lange en 1903 sous le titre de Prophéties. Les conclusions de Gardiner diffèrent assez bien de celles de Lange, et, s'il ne présente pas son hypothèse comme abso-

1) Nathaniel Reich, *Der Mythus vom Kampfe des Horus mit Set im Papyrus Sallier IV* (II, 6-III, 6), dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 210-212.

2) Nathaniel Reich, *Der 27 Thot des Papyrus Sallier IV* (III, 6, 7), dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, p. 213.

3) K. Sethe, *Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet* § 4 *Byblos und der Osirismythus*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 12-14.

4) Alan H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Papyrus Leiden 344 recto)*. Leipzig, Hinrichs, 1909, 4°, 116 pp. avec 18 pl. en autographie et une planche photographique. — Comptes rendus par W. Max Müller, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XII, 1909, colonnes 193-199; G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVIII, 1909, pp. 163-165;

lument décisive, il montre cependant qu'il n'y a pas lieu de tirer de ce livre des conclusions importantes sur l'influence de l'Égypte sur la littérature hébraïque. Voici le résumé de l'œuvre égyptienne : un sage décrit devant un roi l'état lamentable dans lequel se trouve le pays : l'anarchie règne, tout est confondu ; c'est une ère de crimes et d'impiété. Le sage dit ensuite ce qu'il y aurait lieu de faire pour remettre de l'ordre dans le pays et apaiser les dieux et, par contraste, rappelle le règne heureux du dieu Ra (c'est ce passage qui aurait été pris comme une prophétie). Le roi est taxé de faiblesse et d'indifférence et son censeur décrit de nouveau le bien-être que l'on ressent lorsque tout est en ordre. Le livre appartient donc au genre philosophique ; l'auteur expose ses idées sur le bien-être social et politique, lequel requiert trois conditions fondamentales : l'esprit patriotique dans la résistance aux ennemis du dehors et du dedans, la piété à l'égard des dieux et une direction de la part d'un maître sage et énergique. Indépendamment de sa haute valeur générale il faut signaler dans le commentaire quelques passages particulièrement intéressants pour l'étude de la religion : pp. 59-60 note sur la déesse de la musique Mert ; p. 47-8 note sur la magie : « Les formules magiques sont divulguées, les incantations ... sont vaines car les gens se les rappellent » ; p. 52 un texte mythologique (Pap. Turin 134, 6-135, 6) : Seth essaie de faire révéler à Horus son véritable nom. Horus répond par toutes espèces de réponses ridicules auxquelles Seth réplique toujours : « Non, tu n'es pas... » Enfin Seth abandonne sa tentative vaine ; pp. 55-56 note sur le serpent considéré comme l'esprit gardien d'un endroit ou d'une famille...

F. Ll. Griffith[1] réédite le papyrus démotique Dodgson publié autrefois par Revillout sous le titre d'« Anathème d'une

1) F. Ll. Griffith, *Papyrus Dodgson*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXXI, 1909, pp. 100-109 avec 4 pl. — *Additional Notes on the Papyrus Dodgson, etc.*, *ibidem*, pp. 289-291.

mère payenne contre son fils devenu chrétien[1]. » Le texte, qui date du milieu de l'époque ptolémaïque, est extrêmement difficile. « Rien dans le document ne permet de le mettre en rapport avec le christianisme. Il semble que ce soient des messages de reproches et d'avertissements envoyés de la part de l'oracle de Khnûm, Sopti[2] et Anuki, les divinités d'Éléphantine, par quelque saint personnage ou par un défunt autorisé, à deux personnes riches ayant négligé les mystères d'Osiris. Il semble que l'oracle était rendu par l'enfant (divin)[3] né à Yeb (Eléphantine), Espmêti, fils de Petarhensnufi, qui, au moins en cette occasion, préfère s'appeler l'Osiris Espmêti (fils de ?) Sikhnûm. L'épithète « l'Osiris » implique qu'il était mort. Espmêti charge Patow, fils de Harpaêsi, d'écrire les messages et de les transmettre, l'encourageant dans sa tâche et le menaçant de maladie s'il n'exécute pas son ordre. Dans ce Patow nous devons sans doute reconnaître l'auteur du papyrus, l'instrument et sans doute l'inspirateur de l'oracle ».

RITUELS. — Ernst Anderson[4] fait quelques remarques philologiques sur plusieurs passages du rituel d'Amon de Berlin étudié par von Lemm et A. Moret.

Fr. W. von Bissing[5] continue ses remarques sur la formule de libation.

1) Dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, VIII, 1885, pp. 1-19.

2) Sur la confusion de Sopti et de Satit voir G. Roeder, *Sothis und Satis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1909, pp. 22-30.

3) Erman met en rapport l'oracle de l'enfant avec le texte de Plutarque, de *Iside*, c. 14 = Dio Chrysost., edit. Dindorf, I, p. 404 et d'après lequel, en Égypte, les acclamations des enfants jouant dans les temples étaient regardées comme des oracles (p. 289).

4) Ernst Anderson, *Petites études sur le papyrus n° 3055 du Musée de Berlin*, dans le *Sphinx*, XII, 1908, pp. 14-26.

5) Fr. W. von Bissing, *Lesefrüchte* § *13, Zur Geschichte der Libations-*

Pierre Montet[1] étudie les scènes de boucherie du rituel de l'offrande. Les divers épisodes du dépeçage des animaux destinés aux sacrifices avaient lieu sous la surveillance du prêtre récitateur (Kher-Heb).

SACRIFICES. — Hubert et Mauss[2] déclarent qu'ils ne constatent dans le sacrifice égyptien aucune trace de totémisme.

G. Kyle[3] ajoute quelques remarques à son étude publiée en 1905 (Voir Bulletin 1905) sur les sacrifices égyptiens. L'auteur publie trois croquis de brasiers portatifs sur lesquels on brûlait des offrandes. Il nous dit, qu'à son avis, il ne s'agit nullement d'holocauste, mais bien de sacrifices où les aliments offerts sont surmontés de grains d'encens enflammés. On veut y ajouter « une bonne odeur ». La question est très vaste et demande à être examinée chronologiquement. Il est vrai qu'au nouvel empire il y a peu de traces de l'usage de brûler les offrandes. Cependant, on peut citer, dès l'ancien empire, le vaste lit de cendres du temple d'Abydos, contemporain de Khéops[4], rappeler une clause des contrats de Siout du moyen empire relative au combustible que l'on présente au temple en même temps que les animaux du sacrifice[5]. A partir du nouvel empire, peut-être sous l'influence

formel; III, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 180-183. Voir *ibidem*, XXIII, 1901, pp. 38-47 ; XXV, 1903, pp. 119-120.

1) Pierre Montet, *Les scènes de boucherie dans les tombeaux de l'ancien empire* dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VII, 1909, pp. 41-65 avec 9 figures.

2) Hubert et Mauss, *Analyse de quelques phénomènes religieux*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 174-5.

3) G. Kyle, *Some further observations concerning the holocaust among the ancient Egyptians*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 49-54.

4) Petrie, *Abydos*, II, pp. 9 et 48.

5) Voir par exemple Breasted, *Ancient Records*, I, § 556 et 557.

des cultes sémitiques, on brûle parfois des offrandes[1]. Maspero a récemment signalé un sanctuaire d'Aménophis III, à Ouadi es Seboua[2], où, dans la liste des offrandes, on a introduit la série des ustensiles nécessaires à brûler les offrandes. Prétendre que dans l'espèce, et pour les diverses représentations d'autels portatifs où l'on voit des aliments embrasés, il ne s'agirait que de la cuisson des aliments, me paraîtrait assez aventureux : les Égyptiens cuisaient leurs aliments avant le nouvel empire. D'autre part, pourquoi se refuser à admettre que les Égyptiens qui ont introduit dans leur panthéon de nombreuses divinités sémitiques auraient également emprunté à leurs voisins ce mode de sacrifice ? Ce qui rend la chose plus vraisemblable encore est la constatation du fait que les Égyptiens pratiquaient la combustion des offrandes au temple d'Hathor du Sinaï[3].

(*A suivre.*) J. Capart.

1) Voir Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob*, pp. 16 et s; G. Maspero, *le Tombeau de Montouhikhopshouf*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, V, pp. 435-468.

2) G. Maspero, *Notes de voyage*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 187.

3) W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*. Londres, 1905, pp. 100 et s. et 181 et s.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ERNST SAMTER. — **Geburt, Hochzeit und Tot**, *Beitraege zur vergleichenden Volkskunde*. In-8°, 222 p., 7 fig. — Leipzig, Teubner, 1911.

M. Samter s'est spécialisé dans l'étude des rites domestiques. Dans un premier ouvrage, *Die Familienfeste der Alten*, il avait cherché à éclairer différents usages du culte familial des peuples classiques par des exemples puisés dans l'ethnographie comparée. Il a pu depuis étendre ses lectures dans ce vaste domaine. Ce qu'il nous donne dans son nouvel ouvrage, ce sont les références réunies ainsi pour différents rites de la naissance, du mariage et de la mort, références mises en œuvre pour démontrer que tous ces rites ressortent à une même idée : dans tous, ce qu'on chercherait avant tout, ce serait à détourner ou à propitier les esprits.

Dans son précédent ouvrage, M. S. avait cherché à montrer que la coutume antique de déposer à terre l'enfant nouveau-né avait pour but de le placer sous la protection des dieux du foyer ; mais il est évident que, pour que cette explication soit valable, il faudrait au moins que ce soit à côté du foyer que l'enfant fût déposé. Il n'en est rien comme l'a montré Dieterich : dans son mémoire que j'ai autrefois analysé ici, *Mutter Erde*, il a soutenu que l'on pensait intéresser par là la terre à la conservation du nouveau-né qui passait pour son fils. On a généralement admis sa théorie et on a voulu expliquer aussi par elle l'habitude de déposer le moribond sur la terre ou sur la paille. Sorti du sein de la terre, il devrait y rentrer. A cette théorie, M. S. en oppose maintenant une autre qui n'est pas moins ingénieuse — et pas mieux fondée : c'est l'âme qui vient animer le nouveau-né qui émanerait des entrailles de la terre ; c'est elle qui, libérée par la mort, devrait y retourner. Pour que cette transmission d'âme pût se faire, le contact serait nécessaire.

Sur l'interprétation des faits d'où M. S. a tiré sa théorie, il n'y aurait pas moins à redire que sur la véritable déformation que leur a fait subir souvent Dieterich. Ainsi, s'il est certain que le nouveau-né était posé à terre à Rome — il n'y a aucune preuve valable de cette coutume pour la Grèce [1] — on peut ne voir là qu'une survivance : survivance des temps primitifs où, dans la grotte ou la hutte, c'est par terre qu'accouchait la femme ; ce qui n'était dû à l'origine qu'à l'inexistence du mobilier, a pu se maintenir à cause de l'idée, si répandue, de la force qui réside dans la terre ; cette force n'a rien de particulièrement génésique ; si Antée retrouve sa vigueur au contact de la terre, c'est seulement une version postérieure qui l'explique en faisant de lui un fils de la Terre et si les Titans sont dits *gégéneis*, c'est une façon d'exprimer que ce sont les premiers habitants de la Terre. Ils n'ont donc pu naître que d'elle ; mais rien n'indique que les anciens aient cru que le miracle se renouvelât à chaque naissance.

A ces prémisses qui me paraissent ainsi bien contestables, M. S. rattache une interprétation de la fameuse statue de Sparte qui représente une femme nue, agenouillée, la vulve accentuée, flanquée de deux petits hommes également nus dont l'un porte la main à la bouche et l'autre pose une main au-dessus du sexe de la femme ;

Que ce soit une Eileythya ou une Loxia, la déesse de l'heureuse délivrance, qu'on ait voulu représenter ainsi, cela paraît peu douteux ; mais si la déesse est agenouillée, ce n'est pas nécessairement que le contact de la terre fût censé faciliter l'accouchement ; c'est que cette position même passe encore en Grèce pour y être propice [2]. La statue de Sparte est certainement celle d'une déesse de l'accouchement figurée dans la position caractéristique : pour que nul ne s'y trompe, ses deux bras étaient soutenus, pour faciliter les efforts, — M. S. rappelle opportunément que Ploss a publié une idole semblable des Indes Néer-

1) On ne cite guère que des coutumes actuelles d'interprétation incertaine et le nom de *Kourotrophos* que Gê aurait porté, notamment à Athènes. Mais ce vocable appartient peut-être à Déméter (M. S. ne paraît pas connaître à ce sujet les pages de C. Robert, *Pausanias als Schriftsteller*, 1909, p. 317).

2) La protestation des anciens médecins grecs contre cet usage indique précisément qu'il était répandu dans le peuple. Quant aux textes qui au moment de la naissance des Kurètes ou Daktyles, montrent Rhéa, fugitive en Crète, saisissant la terre à pleine poignée, M. S. eût dû les laisser de côté : ils dérivent évidemment d'une explication étymologique de ce nom de Daktyles, *ex digitorum impressione*.

landaises : la femme en couches y est soutenue de même par deux hommes — et l'un de ceux qui la soutiennent indique de la main quelle fonction va s'accomplir tandis que l'autre, les doigts aux lèvres, semble inviter au silence ceux qui contemplent ce mystère[1].

Il est vrai que des savants ont admis que c'est une flûte que ses doigts tenaient à la bouche. Sans se déclarer pour cette interprétation, M. S. la prend comme point de départ des chapitres suivants : s'il y a eu flûte, raisonne-t-il, elle a dû servir à détourner les esprits. Dans ces chapitres il groupe, en effet, quantité de textes à l'appui du fait bien connu : les primitifs croient que des dangers particuliers entourent la femme et en émanent lors de la menstruation comme lors de l'accouchement ; ces dangers s'étendent à toute naissance et à toute mort et on les matérialise sous la forme d'esprits malfaisants qu'il s'agit de chasser, de détourner ou de conjurer. D'où toute une variété de rites apotropaïques : clôtures et liens, flèches tirées et pierres jetées ou lances et haches brandies, fouets et balais, cloches et trompettes, flambeaux ou cierges allumés[2], passage par le feu ou aspersion par l'eau, etc. Examinons rapidement ceux dont on trouve une trace certaine dans l'antiquité classique en cherchant à les grouper un peu plus systématiquement que ne l'a fait M. Samter. Ils peuvent viser ou à repousser les démons, ou à les détourner et à les tromper, à annihiler leur action ou à gagner leur faveur.

D'abord viennent les rites qui ont pour but de défendre aux esprits l'entrée de la maison où s'accomplit l'un des trois actes où l'homme est le moins en état de résistance : mariage, naissance ou mort.

En Grèce, les portes sont enduites de poix lors d'une naissance

1) Il a échappé à M. S. que, dans un relief qui montre Sémélé en couches, une main est posée de même sur le ventre de la parturiente (Arndt, *Einzelaufnahmen*, Musée de Madrid, n° 1754). M. S. eût trouvé d'autres monuments cités dans une thèse de R. Giron, *Attitude des parturientes* (Paris, 1907). D'autres monuments grecs relatifs à l'accouchement viennent d'être réunis par Studniczka dans son étude sur le trône Ludovisi pour la plaque centrale duquel on a proposé cette interprétation, *Jahrbuch*, 1912, p. 102, 192 ; on peut y ajouter Espérandieu, *Recueil*, IV, 1500. Quant au doigt à la lèvre, ce geste classique d'Harpocrate, on sait que les anciens l'ont interprété comme celui du silence mystique : M. S. eût dû rappeler que les modernes y voient plutôt la matérialisation du verbe créateur.

2) Ajoutez à ce sujet les références données par J. Keil et A. v. Premerstein, *Reise in Lydien*, II (1911) dans le commentaire d'une stèle de Méonie où un candélabre est figuré (n. 170).

comme au jour des Anthestéries où retentit le *thuraze Kéres* « à la porte, les mânes » ; aux Lémuries, la fête romaine correspondante, après avoir nourri de même les mânes, on les chasse en frappant de l'airain. A Rome, où on balaye rituellement la maison du mort (à Céos, on semble avoir jeté les balayures sur la tombe même), après un accouchement, trois hommes font le tour de la maison la nuit, frappant chacun le seuil d'un instrument : celui qui est armé d'un balai[1] est censé représenter *Deverra*, ceux qui portent un pilon et une hache figurent *Pilumnus* et *Intercidona*. M. S. ignore qu'à propos de Pilumnus j'ai donné ici (*R H R*, 1907, 1) de ce rite la même explication apotropaïque qu'il n'a pas de peine à établir; il en rapproche avec raison l'usage athénien de suspendre un pilon sur la porte de la chambre nuptiale et les deux coutumes romaines de la *hasta caelibaris*, la lance dont on se sert pour préparer la coiffure de la fiancée (à l'origine, je pense, pour la couper en offrande aux génies, protecteurs jaloux de sa virginité) et de la *hasta velitaris* qu'on doit jeter par-dessus la maison pour faciliter des couches pénibles (sans doute pour transpercer, ou effrayer du moins, le démon qui empêche l'accouchement). Les démons ont aussi peur de la lumière que des armes ou du bruit : c'est pourquoi on allume un cierge, à Rome, dans la chambre de l'accouchée, comme autour du lit de mort; c'est aussi pourquoi, à Rome comme en Grèce, les jeunes mariés, leurs mères respectives ou leurs garçons d'honneur portent des flambeaux d'aubépine. La purification par l'eau et le feu semble avoir été pratiquée aux enterrements aussi bien en Grèce qu'à Rome. Son caractère probatoire n'est que secondaire. Si ces deux éléments purifient, c'est sans doute qu'on croit que les mauvais génies ne peuvent les supporter : celui qui a passé au travers en est donc débarrassé.

A côté de moyens aussi radicaux pour chasser les démons, on a essayé de ruser avec eux, de les tromper : c'est ainsi qu'on doit probablement expliquer que, dans la nuit de noces, on voit à Sparte l'épousée revêtir des vêtements masculins tandis qu'à Kos l'époux s'habille en femme ; les démons seront abusés par ce déguisement. C'est pour la même raison, comme M. S. l'admet à la suite de S. Reinach, que l'on présente au jeune homme, avant la fiancée réelle, des parentes

1) Pourquoi, en indiquant le rôle magique du balayage, M. S. n'a-t-il pas fait état du balai des sorcières ? Avant de devenir un symbole de sorcellerie, il a manifestement été l'instrument dont les sorcières se servaient contre les démons et leurs maléfices.

âgées, des vieilles ou des laiderons, ou encore qu'on entoure les deux fiancés d'amis et d'amies de même âge et portant même costume : les démons ne pourront s'y reconnaître. Ce serait encore dans le même but, selon M. S., qu'on se dévêtirait plus ou moins complètement, s'oindrait ou se peindrait aux enterrements : les pleureuses athéniennes paraissent avoir été encore entièrement nues à l'époque du Dipylon. Un nouvel élément entre, ajoutons-le, en ligne lorsque la nudité porte spécialement sur la région génito-anale : la force de répulsion qui semble s'en dégager et qui fait de l'obscénité une arme bien connue contre toutes les formes du mauvais œil.

Tous ces moyens sont plus ou moins offensifs : il arrive qu'on se borne à chercher à se défendre contre les démons. Empêcher la fiancée de se retourner en quittant la maison paternelle ou le fiancé de dormir la nuit de noces ou la nuit d'avant, faire sauter à la fiancée le seuil de sa future demeure ou tendre un obstacle en travers du chemin de la noce, ces rites ne seraient pas des vestiges du rapt primitif selon M. S. Il n'y voit pas que des rites de passage avec Van Gennep, mais des moyens de ne pas être surpris ou poursuivi par les génies. D'autres usages ressortent à la magie sympathique : ainsi l'accouchement se caractérise trop manifestement par un déliement, une ouverture pour que le voisinage de tout ce qui est lié, noué ou fermé ne soit pas néfaste à la femme en couches : aussi dénoue-t-on non seulement tout ce qu'elle a sur elle, de ses cheveux à son vêtement, mais enlève-t-on d'auprès d'elle tout anneau ou tout lien et lui donne-t-on souvent une clef. — Enfin certains rites sont nettement propitiatoires : si le sel jeté derrière une noce est peut-être préservatif et lustral, les graines qu'on répand sont destinées à assouvir la faim des esprits, la chevelure qu'on se coupe ou le sang qu'on se tire à les contenter par ce que M. S. considère comme des sacrifices de substitution ; il suffit même de se barbouiller ou de s'habiller de rouge ou encore de leur laisser une paire de chaussures en don : ces moyens propitiatoires ont donc aussi un caractère de tromperie.

M. S. finit en se demandant quels sont les esprits à qui ces rites s'adressent. Il veut que ce soit ceux des mânes, des ancêtres qui, plus que tous, portent à leurs descendants un intérêt jaloux. Mais irait-il jusqu'à les harceler ainsi sans cesse ? Pourait-on, sans imprudence, les chasser ou les tromper ? Le sentiment de solidarité a-t-il été si faible au sein d'un même groupement humain ? Remarquons que lorsqu'un nom est donné à ces esprits, c'est celui d'un génie encore à moitié ani-

mal de la nature sauvage : c'est Silvain ou Pan, c'est Hécate ou les Érinnyes. Ne faut-il donc pas voir plutôt dans ces esprits jaloux toutes les énergies sauvages que le primitif sent déchaînées autour de lui, tout ce qui personnifie les forces agrestes de la Nature hostiles ou indifférentes à l'homme ?

A. Reinach.

Dialogues du Bouddha, traduits du pâli par T. W. et par C. A. F. Rhys Davids, 2e partie (*Sacred Books of the Buddhists*, vol. III). — Londres, H. Froude, 1910.

Après onze ans d'intervalle, la collection des *Livres sacrés des Bouddhistes* prend un nouvel essor. Le roi qui l'a patronnée à ses débuts, et l'illustre savant qui l'a fondée, sont morts l'un et autre. On pouvait craindre qu'elle ne fût entrée avec eux dans l'éternel silence. Heureusement, le successeur de Cûlalangkarna sur le trône de Siam, et l'actif président de la *Pali Text Society* ont eu à cœur de ne pas laisser tomber une entreprise qui promettait un très utile pendant à la série des *Livres sacrés de l'Orient* ; et un volume revêtu de la couverture rouge bien connue a pris place à côté de ses deux aînés. Il est dédié à la mémoire de Max Müller ; il continue la traduction des entretiens du Bouddha, commencée au tome II ; comme celui-ci, il est dû à la plume experte de M. Rhys Davids, secondé, cette fois, par la plus savante des collaboratrices. On ne pouvait mieux renouer la chaîne interrompue.

Les dix « dialogues » contenus dans cette seconde partie — ce sont les suttas 14 à 23 du *Digha-nikâya* — offrent une variété que ne laisse pas deviner le titre choisi par les traducteurs. Au point de vue de la forme, d'abord ; car on trouve dans le nombre non pas seulement des dialogues, mais aussi des récits, des apologues, des sermons en prose, un poème, des morceaux où les vers se mêlent à la prose. Pour le fond, aussi, puisqu'y voisinent côte à côte des démonstrations toutes scolastiques, le récit des derniers mois de la vie du Bouddha, des légendes relatives à des existences bodhisatviques de Gautama, une liste d'anciens Bouddhas avec les traits essentiels de leur carrière, une discussion de la théorie des causes et des effets, une histoire d'amour, et même un curieux entretien où, postérieurement à la mort du Bouddha, son disciple Kassapa semble affirmer la réalité de l'âme. Histoire légen-

daire et mythologie, le dogme et l'hérésie, tous les goûts y trouvent de quoi se satisfaire. Aucun livre ne prouve mieux combien il est injuste d'accuser sans distinction toute la littérature canonique d'être intolérablement monotone.

M. Rhys Davids avait déjà traduit dans le volume XI des *Sacred Books of the East*, deux des suttas reproduits ici, « le grand Traité du Nirvâna (du Bouddha) » et « le grand Traité du roi Sudassana ». Après vingt-neuf années, il n'a eu besoin que de retoucher, çà et là ses premières versions. Il n'importe guère, par exemple, qu'aujourd'hui il rende le terme *bhagavat* par Exalté, et non plus par Bienheureux (*the Blessed*). Un changement plus significatif, mais certainement moins justifié, a pour but de mettre une des paroles du Bouddha en harmonie avec l'aversion qu'on lui prête pour le culte des dieux populaires. On ne veut plus qu'il recommande de faire des offrandes aux divinités dérangées dans la tranquille possession d'une localité ; c'est aux religieux que l'homme doit apporter ses dons, en transmettant aux dieux le mérite de l'œuvre pie [1]. Une autre nouveauté intéressante, c'est qu'il se range maintenant à l'avis du Dr Neumann au sujet du fameux mets qui causa au Bouddha une si fâcheuse indigestion. Le *sûkara-maddava* n'est plus un rôti de porc ; c'est un plat de champignons. Cette interprétation, dont M. Rhys Davids avait signalé déjà la possibilité dans une note de ses *Questions of Milinda* (I, p. 244) offre un avantage auquel les bouddhistes anciens et modernes ne peuvent être que sensibles ; elle débarrasse la légende du maître d'un trait peu conforme aux traditions végétariennes du sangha. Bornons-nous à faire remarquer qu'elle ne lève point les difficultés inhérentes au récit, qu'elle les aggrave plutôt. Pourquoi, s'il s'agissait d'un plat aussi commun, le Bouddha n'a-t-il pas voulu qu'on le servît à ses disciples comme à lui ? Pourquoi a-t-il motivé cette défense en disant que ni dieu ni diable, ni brahmane ni ascète ne pourraient le digérer ? Pourquoi, enfin, a-t-il un peu plus tard assimilé le repas pris chez le forgeron au bol de lait que lui offrit Sujâtâ sur la rive de la Nairanjanâ ? Le sens de *sûkara-maddava* n'est à tout prendre qu'un petit problème de lexicographie ;

1) La phrase signifie sans équivoque possible : « qu'il assigne une offrande aux divinités qui s'y trouvent ». M. Rhys Davids s'est laissé endoctriner par le commentateur Buddhaghosha. M. Neumann, plus soucieux encore d'orthodoxie bouddhique, propose une traduction tout à fait arbitraire : « qu'ainsi il vénère à leur place (i. e. à la place des ascètes) ce qu'il y avait de divin en eux. »

pour le résoudre, il suffira peut-être de trouver un autre exemple du même mot. Au contraire, c'est la valeur documentaire du Mahâ-parinibbâna-sutta qui se trouve intéressée par les questions de tout à l'heure. N'est-il pas probable que, dans tout cet épisode, il y a contamination, mieux encore, simple juxtaposition de deux séries d'éléments hétérogènes; d'une part, le souvenir obscurci de la dysenterie qui emporta le fondateur de l'église; d'autre part, des motifs destinés à faire, de l'histoire du nirvâna, le pendant de la scène de l'illumination? Pour répondre à cette dernière préoccupation, il est dit expressément que seul le Tathâgata pouvait absorber un pareil aliment, et que Cunda, en le lui cuisinant, s'est acquis un mérite aussi grand que Sujâtâ par son offrande de lait.

Comme dans le précédent volume, la traduction de chaque morceau est précédée d'une introduction : étude de mots techniques importants; interprétation d'une grande doctrine, comme celle de la génération conditionnée, comparaison d'un sutta avec ses parallèles; pointage des morceaux qu'on retrouve textuellement dans d'autres parties de la littérature canonique, etc., etc. Ces petites monographies contribueront sans doute un jour à faciliter le classement chronologique des écrits et des théories. Il serait impossible de discuter ici toutes les idées émises par les deux traducteurs. Je dirai du moins un mot d'une thèse soutenue par M. Rhys Davids, parce qu'elle concerne directement l'intéressante question des rapports du bouddhisme primitif et du brahmanisme.

Quatre des suttas contenus dans ce livre, les 18e, 19e, 20e et 21e, présentent ce caractère commun de mettre en scène des dieux du brahmanisme. Les plus grands, comme les plus petits, exaltent la gloire de Gautama et de ses disciples, ou prêchent quelque dogme essentiel du bouddhisme. Ces morceaux, dit le traducteur, sont visiblement des écrits à tendance. Pour gagner à la religion nouvelle les populations du Kosala, attachées à leurs cultes héréditaires, les écrivains sacrés eurent l'ingénieuse idée de leur faire croire que les dieux eux-mêmes étaient devenus de bons et fidèles bouddhistes. De là l'insistance ironique avec laquelle on met dans la bouche des Brahmâ et des Sakka un langage manifestement opposé à leur caractère bien connu.

M. Rhys Davids est un savant de beaucoup d'humour et d'esprit. Ces intentions malicieuses qu'il découvre dans ces dialogues mythologiques, je crains bien qu'il ne les leur prête gratuitement. C'est sans aucune pensée de derrière la tête, et en toute sincérité de croyance, que les

auteurs des suttas ont assigné aux dieux brahmaniques un rôle qui ne pouvait que flatter leur amour-propre de bouddhistes. Le « grand Traité du nirvâna » et bien d'autres écrits canoniques, en ont fait tout autant. Seuls s'étonneront de cette apparente concession aux idées régnantes, ceux qui pensent que le Bouddha a donné à ses disciples un enseignement intégral, répondant à tous les besoins de leur vie morale et intellectuelle. Bien loin qu'il en ait été ainsi, la prédication du maître, telle qu'elle est exposée dans les textes palis ne fut et ne voulut être qu'une doctrine de salut. Elle se désintéresse de tout le reste, et, par là, laisse les fidèles croire ce qu'ils veulent. On sait qu'ils ont largement profité de la permission : là où sont en jeu les intérêts prochains de l'existence, ils se distinguent à peine de la foule des Hindous. Le passage que je citais tout à l'heure, et dont Buddhaghosha, MM. Rhys Davids et Neumann essaient de se débarrasser par interprétation, apporte un curieux témoignage de cet état d'esprit. L'écrivain bouddhiste suppose que les divinités élémentaires sont désagréablement bousculées par les travaux que l'homme exécute au lieu de leur résidence. L'épopée, aussi, raconte que lors du concours institué par Droṇa pour les princes, ses élèves, le bruit des arcs jeta les esprits de la localité dans un pénible émoi [1].

On peut sur quelques points encore, ne pas partager la manière de voir des deux savants traducteurs. Il n'en demeure pas moins vrai que, par ce volume, ils se sont acquis un titre de plus à la reconnaissance du public éclairé. Non seulement ils connaissent admirablement l'histoire du bouddhisme et sa littérature, mais encore chaque page porte le témoignage de longues réflexions fécondées par une chaude sympathie. Nous espérons bien vivement que le troisième et dernier volume de cette belle traduction du Dîgha-nikâya ne se fera pas attendre trop longtemps.

Paul OLTRAMARE.

K. E. NEUMANN. — **Les derniers jours de Gotamo Buddho.** Traduction de « la grande Enquête sur l'Extinction », *le Mahâparinibbânasuttam* du canon pâli. — Munich, R. Piper et Cie, 1911.

On sait comment M. Kern s'y est pris pour raconter les incidents

1) *Mbh.* I, 144, 32 (S. I.).

qui remplirent les derniers mois de l'existence terrestre du Bouddha. Il a simplement abrégé le Mahâparinibbânasutta, en intercalant dans ce récit, ou en rejetant dans les notes, les données d'origine septentrionale, quand elles divergeaient de sa source principale. M. Neumann emploie un procédé semblable. Il traduit le même traité du *Dîghanikâya*, et complète cette relation par des illustrations et un abondant commentaire. Voyons d'abord comment il a compris sa tâche de traducteur et d'exégète. Nous examinerons ensuite quelle valeur il faut attribuer au *M. p. s.*, considéré comme document historique.

A la différence de ses devanciers, M. Neumann a suivi la recension siamoise. Comme le magnifique *Tipitaka* publié aux frais du roi Cûlalangkarn n'est pas à la portée de tous les travailleurs, on saura gré à M. N. d'avoir eu soin d'indiquer les leçons qui lui sont propres, là où les éditeurs anglais du Dîghanikâya ont négligé de le faire. Il ne faudrait pourtant pas s'imaginer que toutes les variantes présentent un grand intérêt. Beaucoup ne concernent que de menus détails. Du moins en est-il une qui est bien curieuse. Dans la fameuse formule, tant de fois répétée, où le Bouddha affirme l'excellence des fruits procurés par les trois parties de la vie religieuse, — conduite, méditation, sagesse, — quand elles sont solidairement associées les unes aux autres, l'édition siamoise parle de la destruction de seulement trois « infections » (*âsavâ*) ; sa sœur de Ceylan en connaît quatre, et met ainsi le *M. p. s.* en opposition avec tous les autres traités du *Suttapitaka*. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point. Il semble, en effet, avoir quelque importance pour la détermination de la date approximative qu'il convient d'assigner au « Grand traité du nirvâna ». — Remarquons aussi qu'Ânanda, envoyé à Kusinârâ pour dire aux Mallas que le nirvâna de son maître s'accomplirait dans la dernière veille de la nuit suivante [1], porte seul ce message, d'après l'édition de Siam, et se fait accompagner par un religieux, d'après celle de Ceylan. Comme, de part et d'autre, on tient à dire qu'Ânanda se mit en tenue officielle pour s'acquitter de sa mission, et que d'ailleurs les règlements du *sangha* n'interdisent nullement aux religieux de faire à deux leur tournée de mendicité [2],

1) Neumann, p. 129 = V, 19, dans l'édition anglaise. Voir p. 150 (= VI, 12 un récit tout pareil.

2) Ce qu'ils leur défendent, c'est de s'arranger de manière à faire route avec une femme (n[os] 27 et 67 des actes entraînant une pénitence). S'ils ont prié un religieux de venir avec eux au village voisin, ils encourent une pénitence, quand ils se débarrassent prématurément de sa compagnie (n° 12).

il se peut que, par un scrupule d'orthodoxie, la rédaction siamoise ait appliqué la prescription bien connue du *Mahâvagga* (I, 11) : « que deux n'aillent pas par le même chemin », une règle qui semble n'avoir jamais été réellement observée. Peut-être aussi ne faut-il voir dans cette divergence qu'une corruption du texte, sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la faute. Dans d'autres cas, le doute n'est pas permis : quoi qu'en dise M. N., c'est la version de Ceylan qui a la meilleure leçon. Quelques heures avant de passer de vie à nirvâna, le Bouddha a déclaré, en prose, qu'il se sentait fort las ; comment croire que dans la rédaction poétique du même incident, on dise immédiatement après qu'il n'avait pas l'air fatigué (p. 107 = IV, 39 ss.) ?

Ce n'est pas seulement pour la critique du texte, c'est aussi pour son interprétation que M. N. tourne résolument le dos à la tradition singhalaise. Il se défie *a priori*, de l'exégèse de Buddhaghosha. Aussi certaines stances ont-elles une tout autre physionomie dans son livre que dans la traduction de M. Rhys Davids. Un exemple. Le Bouddha vient de s'éteindre ; cet événement suggère à Brahmâ une réflexion que M. N. traduit ainsi : « Il en est de même pour tous en ce monde ; né, le corps doit périr ; même pour un maître comme celui-ci, sublime plus qu'aucun autre, accompli, plein de force acquise, éveillé, et maintenant éteint »[1]. M. Rhys Davids fait de Brahmâ « a veritable Doctor in theology » : « Eux tous, tous les êtres qui ont vie, déposeront leur forme complexe, cet assemblage de qualités morales et matérielles qui leur donne, au ciel et sur la terre, une flottante individualité ! — tout comme le maître, — qui fut tel, sans égal parmi tous les hommes qui existent, successeur des prophètes de l'ancien temps, puissant en sagesse et clair de vision, — est mort ». — C'est sans doute aller un peu loin que de récuser en principe les anciens commentateurs : il est bon, il est même souvent nécessaire de savoir comment les textes ont été entendus par les théologiens indigènes. Mais il ne faut jamais oublier qu'ils nous éclairent sur leur propre pensée beaucoup plus que sur celle du Bouddha et de ses premiers successeurs.

Il serait impertinent de louer les mérites de M. N. comme traducteur. Il a depuis longtemps donné des preuves décisives de son savoir-faire. Il respecte d'ailleurs son texte jusque dans les plus insupportables

1) Voici la traduction littérale de cette stance : « Ceux qui sont nés, oui tous déposeront l'assemblage (de leur corps), comme (a fait) un tel maître, qui n'eut pas son pareil au monde, qui est venu comme il devait, qui a acquis les forces (spirituelles), qui s'est pleinement éveillé, qui s'est éteint ».

longueurs et répétitions. Il le serre de très près, au moins dans les parties en prose, et chose remarquable, la clarté n'a pas en général à souffrir d'une littéralité presque exagérée. Que sur le sens de passages difficiles, ou sur la manière de rendre certains termes techniques, on puisse n'être pas de son avis, seuls ceux qui n'ont jamais essayé de traduire des textes pâlis, pourraient s'en étonner[1].

M. Neumann a joint à sa traduction des notes nombreuses, et seize photographies de gens, de lieux et de choses ayant des rapports plus ou moins lointains avec le contenu du *sutta*. Le commentaire est à peu près exclusivement littéraire et archéologique ; l'exégèse proprement dite n'y a presque aucune part. On peut le regretter. Bien que le traité, dans son ensemble, ait une tenue plutôt populaire, — les discussions y sont rares, et la forme est presque partout celle de la simple relation, — on y trouve pourtant des formules qui demandaient à être expliquées brièvement. Que pensera le lecteur qui, sans préparation, se trouvera en face d'une théorie comme celle-ci : « Il y a, Ânanda, huit degrés de la maîtrise. Quels huit? Intérieurement, on perçoit les formes, uni ; extérieurement, on voit des formes, peu nombreuses, des formes belles et d'autres non belles ; les surpassant, on se dit : « Je le sais, je le vois ; c'est ainsi qu'on perçoit ; tel est le premier degré de la maîtrise, etc. etc. » (p. 67)[2].

Si l'interprétation ne trouve pas toujours son compte dans ce com-

1) Je crois bien, par exemple, qu'on pourrait trouver pour *brahmacariya* et pour *arahâ* des traductions plus heureuses que « asketentum » et « pilger ».

2) En effet, pourquoi appelle-t-on « victoires » ces huit étapes du processus psychique ? pourquoi — à la différence des « libérations » (*vimokhâ*) — est-il chaque fois spécifié que le sujet est « un » (*eko*)? pourquoi le bleu, le jaune, le rouge, le blanc? quelle relation enfin entre cette théorie et celles des libérations et des extases ? La comparaison du *M. p. s.* avec les passages similaires qu'on trouve dans d'autres textes canoniques, fournit la réponse à toutes ces questions. « Positions de victoire » et « libérations » se proposent également l'abolition de tout attachement et la non-production des états psychiques fâcheux (voir *Ang. Nik.*, vol. VI, p. 349, et *Samy. Nik.* vol. IV, p. 77). Dans ses « positions de victoire », le sujet perçoit des objets extérieurs, et cela jusqu'à la dernière, ce qui n'est pas le cas des « libérations » (*Ang. Nik.*, *ibid.*). « Un », le sujet unifie les perceptions qu'il a des objets finis ou infinis, matériels ou non. Tout ce travail sert de préparation à celui de la concentration et de l'extase, et par là se confond en partie avec les exercices connus sous le nom d' « intégrations » (*kasina*) ; c'est pourquoi on trouve, de part et d'autre, la contemplation des 4 couleurs fondamentales, le bleu foncé, le jaune, le rouge et le blanc.

mentaire, l'auteur a tenu du moins, toutes les fois que son texte s'y prêtait, à le rapprocher, pour la pensée ou pour l'expression, d'œuvres religieuses ou profanes de nos littératures occidentales. C'est une manière ingénieuse de rendre le lecteur plus accessible à la « parole du Bouddha ». Parmi les passages mis ainsi en parallèle, il en est dont l'analogie est, en effet, très remarquable. Mais, comme on sait, il y a des gens qui, par tempérament, sont portés à voir les différences plutôt que les ressemblances. Quelques-unes des trouvailles de M. N. les laisseront indifférents. Le récit bouddhique rapporte qu'au moment de la mort du Tathâgata, des divinités vinrent remplir de leur cohue toute la contrée de Kusinârâ, à douze milles à la ronde. Comme Bernard de Clairvaux parle, lui aussi, d'anges qui, par milliers de milliers, se réunirent près du tombeau du Christ, M. N. se demande d'où le docteur chrétien a bien pu recevoir cette inspiration visiblement bouddhiste. Je suis frappé plutôt du contraste que présentent ces foules divines, venues les unes pour se désoler sur la disparition prochaine du Bouddha, les autres pour chanter le glorieux triomphe du Galiléen.

Mais ce serait trop peu que de replacer simplement l'ouvrage au milieu de sa famille intellectuelle. Ce que cherche surtout le savant traducteur, c'est à prouver que le *M. p. s.* se rattache par des liens étroits à une tradition historique authentiquement garantie. Il estime que les épigraphes les plus anciennes et les monuments archéologiques fournissent d'excellents commentaires pour bien des passages. Ainsi, dans sa stèle de Paderia, Açoka citerait textuellement, ou bien peu s'en faut, la parole attribuée au Bouddha instituant un pèlerinage à son lieu de naissance. Et la preuve que les Çâkyas de Kapilavasthu ont bien élevé un stûpa et fondé une fête pour honorer les restes du Bienheureux (VI. 27), c'est le reliquaire de Piprâwâ et son inscription qui sont venus la donner. M. Neumann est amené par là à discuter, dans des notes parfois très longues, le sens d'un assez grand nombre de textes épigraphiques[1]. On ne sera pas surpris que, pour celui de Piprâwâ, il reste fidèle à la traduction donnée par Pischel. Ne tenant compte

1) M. N. ajoute une nouvelle interprétation à toutes celles qu'on a déjà tentées de l'énigmatique 256 qui se trouve à la fin de l'édit de Rûpnâth. Ce chiffre indiquerait le nombre de fois que la proclamation a été faite sur l'ordre d'Açoka dans son immense empire, et *vyûthena*, détermination temporelle, signifierait : « à partir de son envoi » (scil., de Pâtaliputta). Le plus plaisant, c'est que M. N. traite d'aventureuses et d'arbitraires toutes les traductions de ses prédécesseurs.

ni de la correction apportée par M. Fleet à la disposition du texte, ni des objections présentées par M. Barth dans le *Journal des Savants*, il croit que l'urne exhumée en 1898 est celle-là même qui renferme la part de reliques attribuée à la famille du Bouddha ; l'inscription qu'elle porte, en confirmant d'une manière éclatante une des données du *M. p. s.*, démontrerait la valeur historique du document dans son ensemble. Ce serait fort bien, si la forme des lettres, la disposition et la teneur même du texte ne rendaient très improbable l'interprétation proposée par Pischel. Le monument de Piprâwâ n'est sans doute pas beaucoup plus ancien que le règne d'Açoka, et son inscription, quel qu'en soit d'ailleurs le véritable sens, ne saurait être invoquée en faveur du *M. p. s.* Si quelqu'un s'avisait de soutenir que le *sutta* date à peu près de la même époque, je ne vois pas comment on pourrait lui opposer ou le reliquaire, ou les édits du grand monarque. De toute façon, c'est par ses moyens exclusivement que le *M. p. s.* peut faire valoir son droit à être utilisé comme source historique.

Or, quiconque lira cette relation sans parti pris sera frappé par deux traits qui le mettront certainement en défiance. C'est d'abord le caractère composite de son contenu ; c'est aussi l'intention qui se manifeste dans le choix et dans l'arrangement des matières.

Caractère composite, car ce livre rédigé à la gloire du maître, est fait de morceaux fort disparates. On lit à deux reprises, au commencement des deuxième et quatrième chapitres : « C'est parce que quatre choses (*dhammâ*) n'ont pas été comprises, n'ont pas été pénétrées, que cette longue carrière a été parcourue et vécue, *par moi vraiment* et par vous ». Ces quatre choses, ce sont les trois grandes parties de la doctrine : conduite, méditation, sagesse, et la délivrance. — Chapitre troisième §§ 21-23, le Bienheureux raconte à Ânanda qu'il s'est trouvé avec des kshattriyas, des brahmanes, des maîtres de maison, des ascètes, des dieux de tout grade ; « et chaque fois, dit-il, leur aspect était mon aspect, leur voix était ma voix ». Mais il adresse à ses auditeurs un discours religieux ; et pendant qu'il parlait, ils ne le connaissaient pas : « Quel est celui-là qui parle ? un dieu ? un homme ? » Le discours terminé, il disparaissait ; et disparu, il n'était pas mieux connu d'eux : « Quel est celui-là qui vient de disparaître ? un dieu ? un homme ? » — Il est bien évident que ces deux morceaux n'appartiennent pas à la même phase de la « buddhologie ».

Le but que s'est proposé l'auteur du *M. p. s.* apparaît dès qu'on analyse le contenu si varié de son livre. Dans un cadre fourni par les

souvenirs plus ou moins fidèlement conservés des derniers mois de la vie du Bouddha, il a placé, en les distribuant adroitement un peu partout, des fragments empruntés pour la plupart à d'autres parties de la littérature canonique. Ce *M. p. s.* tient à la fois de l'évangile et de la chrestomathie ; évangile, parce qu'il reproduit un grand nombre des paroles mémorables du maître ; chrestomathie de morceaux intéressant la doctrine et l'église. Il est facile de s'assurer qu'on a voulu grouper tout ce qui pouvait mettre en valeur les trois gemmes. Le Bouddha : par une série d'éclatants témoignages, les bhikshu et les princes, Sâriputta le « général de la religion » et la courtisane Ambapâli, Mâra et les dieux viennent, les uns après les autres, proclamer la grandeur de l'œuvre qu'il a faite ; — il est transfiguré ; — il fixe le culte qu'on doit lui rendre, et désigne quatre lieux de pèlerinage à la dévotion de ses fidèles. — L'église : comment on y entre, et comment on en chasse les membres indignes ; comment on assure dans le *sangha* l'harmonie et la paix, conditions indispensables de sa prospérité ; comment on fait de pieuses fondations ; comment on doit s'y prendre pour prévenir tout écart dans l'enseignement et dans la discipline ; n'avons-nous pas là, dans ses parties essentielles, la charte de la communauté ? — Le *dharma* : les quatre vérités, le karman et ses conséquences : les 37 parties constitutives de l'illumination, les méditations et les affranchissements, le « miroir » du dharma ; bref, une Somme de la loi, ou peu s'en faut.

Cette Somme est d'ailleurs instructive par ce qu'elle omet, presque autant que par ce qui s'y trouve. N'y figurent, en effet, ni la théorie du flux incessant des phénomènes, ni la formule des douze causes, alors que l'une et l'autre occupent en général une place importante dans la dogmatique bouddhique. Comme on sait, le *Dhammapada* fait à peine allusion à la première de ces doctrines et ignore tout à fait la seconde ; quant à la prédication d'Açoka, elle est muette à leur sujet. Avons-nous peut-être dans le *M. p. s.* un livre, sinon fait pour les laïques, du moins disposé de façon à tenir quelque compte de leurs besoins religieux ? On comprendrait alors qu'on ait préféré mettre au premier plan, non plus des doctrines propres à les rebuter, mais la personnalité du Bouddha et le culte qu'il faut lui rendre. On comprendrait aussi les deux mentions inattendues, de Pâtaliputta, au commencement de l'ouvrage, et des Mauryas, admis — après coup — au partage des reliques[1]. De

1) M. N., qui est convaincu de la très haute antiquité du *M. p. s.*, pense qu'il n'était pas difficile au Bouddha de prédire la grandeur future de la ville choisie par Açoka. Il ne s'explique pas sur le cas des Mauryas.

même que les édits sur colonnes et sur rocs, de même aussi sans doute que la collection du Dhammapada, notre traité aurait été rédigé au troisième siècle. Il serait ainsi contemporain des livres qui ont pris place dans la troisième corbeille : et l'addition d'un quatrième *āsava*, celui de l'hérésie, tout comme dans les manuels abhidharmiques, deviendrait fort naturelle en un temps où l'on a lieu de placer la rédaction du *Kathâvatthu*. Il se pourrait ainsi que les fameuses phrases relatives aux quatre lieux de pèlerinage, fussent simplement la justification antidatée des inscriptions qu'y fit graver le roi Açoka.

Une chose est certaine : bien loin d'être un des plus anciens témoins du bouddhisme, le Mahâparinibbânasutta, formé de pièces rapportées, appartient dans l'état ou il nous est parvenu, à une couche relativement récente. M. Kern, qui estime que l'existence entière du Bouddha relève de la mythologie, est parfaitement justifié à le prendre comme base pour une partie de son récit. Il n'en est pas de même de M. Neumann. Le plus grave reproche qu'on puisse adresser à celui-ci, c'est de faire croire à ses lecteurs que, pour raconter « les derniers jours du « Bouddha », il suffit de traduire textuellement le sutta.

PAUL OLTRAMARE.

J. TOUTAIN. — **Les cultes païens dans l'empire romain**. Première partie : *Les provinces latines*. T. II, *Les cultes orientaux*. — Paris, Leroux, 1911, in-8°, 269 pages.

M. Toutain, continuant la grande enquête qu'il a entreprise sur les cultes païens dans l'empire romain, vient de consacrer un volume aux religions orientales dans les provinces latines — en dehors de Rome et de l'Italie. Il passe successivement en revue les cultes égyptiens et syriens, ceux de l'Asie Mineure et celui de Mithra, montre quelle fut l'influence de l'astrologie et de la magie et s'occupe enfin de la formation du syncrétisme païen, qui se développa surtout depuis le IIe siècle. L'étude minutieuse des inscriptions, interprétées par un épigraphiste consommé, devait conduire à des résultats intéressants, et M. Toutain en a tiré des conclusions importantes[1]. La répartition géographique des

1) Travaillant toujours de première main, il ne semble pas avoir connu les articles de Clifford Moore, son devancier : *Oriental cults in Britain* (*Harvard Studies Class. Philol.*, XI, 47-60) et *Oriental cults in the Gauls and in Germany* (*Transactions of the American philological association*, XXXVIII) 1908, p. 109-150.

différents cultes, l'origine ethnique et la condition sociale des fidèles qui les pratiquaient, seront connus désormais avec plus d'exactitude. Je signalerai surtout la différence que l'auteur constate entre les mystères de la Grande Mère et les autres, égyptiens, syriens ou persiques. Ces trois derniers se répandirent surtout aux frontières, dans les ports et le long des grandes voies de communication, et ils recrutèrent leurs adeptes principalement parmi les orientaux immigrés et parmi les soldats et les fonctionnaires impériaux. Les premiers, ceux de Cybèle, pénétrèrent davantage dans l'intérieur des provinces latines et trouvèrent des fidèles parmi les magistrats municipaux[1], dans la bourgeoisie des villes romanisées et même dans la plèbe rustique, car la déesse était une grande divinité agraire. M. Toutain a mis bien en lumière ce fait que ces religions exotiques n'arrivèrent pas partout directement de l'Orient mais que Rome fut pour elles un second foyer de rayonnement. Intéressante aussi est la remarque que Lyon fut pour la *Magna Mater* un centre d'expansion d'où elle étendit ses conquêtes en Gaule. Tout cet exposé, lucide et méthodique, fondé sur l'analyse directe des documents, apporte des précisions nouvelles à notre connaissances du paganisme romain.

La partie positive de la démonstration de M. Toutain obtiendra sans doute l'assentiment de tous, mais on formulera plus de réserves sur ses conclusions négatives.

Tout d'abord le plan même de l'ouvrage devait provoquer une appréciation inadéquate de la réalité. Pourquoi distinguer entre l'Italie et les provinces latines? Cette division se justifiait dans le premier volume, pour les cultes romains répandus au delà des Alpes et des mers, elle n'est plus admissible pour les cultes orientaux. L'Italie est pour ceux-ci, comme le reste du monde latin, un territoire conquis, et il importe plus d'étudier leurs progrès au cœur de l'empire que dans les régions relativement pauvres et peu peuplées du nord de la Gaule ou de la Bretagne. Limiter ainsi son champ d'observation c'est se condamner d'avance à n'obtenir qu'une vue d'ensemble unilatérale et inexacte. Ainsi, s'il avait étudié les inscriptions des cités italiques, M. Toutain n'aurait pu écrire (p. 163) que « le rôle de la bourgeoisie municipale semble avoir été des plus effacés dans la diffusion du culte de Mithra ».

1) Depuis la publication du volume de M. Toutain, M. von Domaszewski s'est occupé de cette question dans le *Journal of Roman studies*, I (1911), p. 50 ss. Il montre que les prêtres de la *Magna Mater* étaient originairement des esclaves et des affranchis, mais que leur condition sociale s'éleva depuis l'institution des dendrophores et surtout sous les Sévères.

Mais nous ne possédons encore pour aucune province un document analogue à la liste des patrons du collège de Sentinum (*CIL.* XI, 5737).

Dans les provinces latines donc, selon l'auteur, tandis que le culte de la *Magna mater* et l'astrologie furent accueillis avec faveur par les populations indigènes et s'y répandirent largement, « les cultes égyptiens et syriens, la religion de Mithra et le syncrétisme n'ont pas gagné les cœurs des citadins et des paysans. Ils sont restés à la surface du sol, sans y pousser de profondes racines; ils ne se sont pas vraiment emparés de ces terres nouvelles, ils n'y ont pas conquis de néophytes, ils n'y ont pas fait moisson d'âmes » (p. 264).

Mais une pareille distinction est plus apparente que réelle : les mystères orientaux ne vécurent pas isolés, ils n'étaient pas séparés par des cloisons étanches, et l'astrologie ne se constitua pas, comme une science distincte, en dehors d'eux. Les mystères phrygiens, — les découvertes récentes ont achevé de le prouver, — vécurent en relations étroites avec ceux de Mithra, les seconds étant réservés aux hommes, les premiers admettant les femmes à l'initiation. En particulier le taurobole avec les idées de purification et de renaissance éternelle qu'on y attachait, introduisit dans le vieux culte de Pessinonte des croyances, probablement iraniennes, très étrangères à son contenu primitif. D'autre part, l'astrologie n'était pas uniquement pour les païens une méthode de divination, elle était inséparable de l'astrolâtrie, et, dans le monde latin, elle ne survécut guère à la chute de celle-ci. C'est véritablement la théologie scientifique du paganisme, et là où elle se propagea, elle fit adopter avec elle tout un ensemble de doctrines, d'origine sémitique, qui mirent partout au premier plan l'adoration des astres[1] et transformèrent même les mystères phrygiens : Attis devint un dieu solaire. On voit ainsi comment la Perse et la Syrie agirent sur la dévotion des populations latines, même dans les cités où nous n'avons trouvé encore aucune dédicace à Mithra ou au Jupiter Héliopolitain.

Les inductions de M. Toutain, dans la mesure où elles sont limitatives, me paraissent sujettes à bien des causes d'erreur. Son exposé se fonde principalement sur les textes épigraphiques, et l'on ne peut à cet égard que louer la conscience de ses dépouillements scrupuleux. Mais les documents archéologiques, difficilement accessibles, ont été moins bien utilisés[2], et les œuvres littéraires font presque partout défaut,

1) J'ai exposé ceci plus complètement dans mes conférences *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (Putnam, 1912).

2) Nous attendons de M. Graillot un recueil des monuments du culte de la

pour l'excellente raison que les écrits religieux du paganisme ont été détruits. Mais combien il est scabreux d'invoquer dans ces conditions l'argument *e silentio*! Notre conception historique serait donc à la merci du hasard des découvertes? Celle qu'on aurait pu se former il y a un demi siècle, eût été très différente de celle qu'on formule aujourd'hui, et dans cinquante ans nous aurions à rétracter ce que nous affirmons maintenant[1].

Supposons un instant que le christianisme ait péri avec sa littérature, quelle idée pourrions-nous nous former d'après les documents épigraphiques de son extension au commencement du IVe siècle? On constaterait sa présence à Rome dans les catacombes, l'existence de communautés prospères en Phrygie, puis de groupes sporadiques disséminés dans certaines provinces. Ce serait tout. Nous serions loin de soupçonner la diffusion qu'attestent les signatures du concile de Nicée.

Un exemple typique montrera comment le peu que les auteurs latins nous apprennent, contredit parfois les inductions qu'on tire de l'absence d'inscriptions. M. Toutain fait observer que les cultes égyptiens ne se sont pas répandus dans les cités de l'intérieur de la Numidie, comme Madaure (p. 19), et dans la bourgeoisie municipale. Mais précisément l'écrivain, qui mieux que tout autre nous a fait comprendre les mystères d'Isis et sentir la ferveur qui animait ses dévots, Apulée, était fils d'un duumvir de Madaure. Croit-on que les œuvres de ce rhéteur, tout imbu de l'esprit religieux de l'Orient, n'aient pas eu d'influence sur ses compatriotes?

La méthode d'analyse adoptée par M. Toutain me paraît décevante aussi parce qu'elle ne tient pas compte des transformations qu'a subies

Magna Mater. Ce recueil complètera heureusement les données fournies par les inscriptions. Mais, en attendant, il aurait fallu du moins utiliser le travail de Blinkenberg sur les monuments de Sabazius (cf. aussi Eisele dans Roscher, s. v., col. 241), et l'on s'étonne de ne voir cité ni le recueil de Drexler, *Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern* (Teubner, 1890), ni l'article « Isis » du même auteur dans le dictionnaire de Roscher (t. II, 413 ss.).

1) Je citerai un seul exemple de l'imprudence qu'il y a à avancer des négations. Désireux d'établir que le culte de Mithra n'a pas pénétré dans la Lugdunaise, M. Toutain conteste même que la dédicace d'Entrains lui appartienne (p. 149), sans se souvenir que tout un mithréum avec ses sculptures a été mis au jour à Entrains (*Bull. soc. antiqu. de France*, 1904, p. 290). Cf. Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, III, nos 2273-9, 2282, 2287). Une image de la « naissance de Mithra » a en outre été découverte à Saint-Aubin (Indre) (*Ibid.*, 2737).

l'idée qu'on se faisait des dieux. Sans doute, Jupiter et Vénus sont de vieilles divinités italiques ; seulement, ces noms désignent souvent dans les dédicaces des êtres très différents de ceux qu'adoraient les paysans du Latium. Une complète métamorphose les a mués peu à peu en des sortes de Baals et d'Astarté. Mais c'est là une évolution qui échappe à la statistique et ne se laisse pas mesurer en additionnant des inscriptions.

En réalité, les croyances orientales se sont répandues par bien des voies différentes, et l'épigraphie n'en indique que quelques-unes. L'action des divers facteurs littéraires et populaires, philosophiques et sociaux, officiels et psychologiques, qui contribuèrent à leur expansion, s'exerça avec force surtout à Rome et en Italie. Dans les provinces, ils se répandirent inégalement, soit sur les confins militaires, soit dans les ports de mer, soit dans les villes de l'intérieur et sur les domaines des propriétaires terriens. Certains cantons écartés peuvent ne pas avoir été atteints par les idées nouvelles, et en bien des pays la plèbe des campagnes conserva sans doute jusqu'au triomphe du christianisme et même au-delà son vieux paganisme rustique. Mais il est fort imprudent, dans l'état actuel de nos connaissances, d'affirmer que telle région ou telle classe de la population ne comptait pas de fidèles des dieux asiatiques, et, si l'on considère dans leur ensemble l'action de tous ces cultes qui conduisent par des voies différentes à un même résultat, il est certain qu'ils ont transformé l'antique idolâtrie romaine et en on fait une religion astrale, ou pour mieux dire cosmique, qui règne et s'étend au IV[e] siècle en Occident comme en Orient.

Ces réserves ne m'empêchent pas de reconnaître, je le répète, la valeur des recherches de M. Toutain : elles nous fournissent des données d'un intérêt considérable : quiconque voudra apprécier l'action des cultes exotiques sous l'Empire devra en tenir compte et, somme toute, on souscrira au jugement d'ensemble qui termine le dernier chapitre : « L'influence de l'Orient a modifié beaucoup moins profondément la vie et la dévotion quotidienne des provinces latines que la théologie, la philosophie et les religions officielles de la haute société romaines[1].

Fr. Cumont.

1) J'ajoute quelques observations de détail : reproduire (p. 87) l'étymologie « sabéenne » que Derenbourg a proposée de *taurobolium*, c'est faire trop d'honneur à une absurdité linguistique. — Que le criobole fût une chasse au bélier n'est pas une conjecture (p. 89) : ce sens ressort clairement d'une inscription de Pergame publiée par Schröder (*Athen. Mitt.*, 1904, p. 152 = Ditten-

Dr Martin Kegel. — **Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese.** — Gutersloh, C. Bertelsmann, 1911, 1 vol. in-8, 142 pages. Prix : 2 m.

On sait que Vatke a, dès 1835, en même temps que Reuss et indépendamment de lui, soutenu, sur la composition du Pentateuque, les thèses nouvelles qui, beaucoup plus tard seulement, ont eu tant de succès, sous l'influence de Graf et de Wellhausen, qui s'en sont emparés et les ont beaucoup développées. Mais, tandis que ces innovations ont de plus en plus gagné l'adhésion du monde savant, Vatke, lui-même, les a reniées dans la suite. L'auteur de notre livre expose ces deux points de vue de Vatke, en donnant la préférence à celui qui est opposé au courant actuel.

Après une esquisse de la marche de la critique appliquée au Pentateuque, depuis Astruc jusqu'à Vatke, Kegel montre que ce dernier se laissa dominer par des considérations empruntées à la philosophie hégélienne. Cela est fort juste, mais non la tendance qui parait déjà ici et qui a pour but de discréditer les résultats de la critique moderne, en présentant celle-ci comme généralement guidée par des idées aprioristiques. Cette tendance est un parti pris regrettable. Car tous les hommes compétents savent que Graf, Wellhausen et la plupart des savants marquants de la même école suivent une méthode vraiment historique et littéraire et non des théories préconçues.

D'ailleurs, l'exposition même des vues de Vatke, qu'on nous fournit ensuite, comme les ouvrages de Vatke, prouvent que ce dernier aussi, tout en mêlant des considérations philosophiques à ses études exégétiques, s'est pourtant laissé guider avant tout par des raisons littéraires et historiques, en sorte que ses autres considérations apparaissent en réalité comme des hors-d'œuvre. Cette exposition est, en somme, très bien faite. Il faut pourtant regretter qu'ici également notre auteur se laisse quelquefois entraîner à des coups d'épingle déplacés contre Wellhausen et son école, qui lui sont évidemment fort antipathiques.

berger, *Orient. inscr.*, 7427. Cf. *Revue archéol.*, 1905, I, p. 29 ss.). — P. 183 : De ce que Manilius énumère tous les métiers, on ne peut pas conclure que l'astrologie fut populaire parmi les laboureurs, les vignerons et les bouviers d'Afrique ou de Gaule. Le poète n'a fait, ici comme ailleurs, que suivre pas à pas ses sources grecques.

Après avoir relaté, dans la première partie de son livre, le point de vue primitif de Vatke, dans la seconde partie, il expose les conceptions finales de celui-ci sur le Pentateuque, qui se rapprochent de celles de Dillmann et d'autres savants de l'école critique plus ancienne. En voici les grandes lignes.

La source la plus ancienne du Pentateuque, écrite par un prophète entre 722 et 701, est le document élohiste. Le Code sacerdotal, écrit à la fin du VIIIe ou au commencement du VIIe siècle par un prêtre, ne fut pas d'abord un ouvrage indépendant, mais rattaché immédiatement à l'Elohiste. Le document jéhoviste fut seulement écrit dans la première moitié du VIIe siècle par un prophète, mais pas non plus d'une manière indépendante ; il devait au contraire compléter la combinaison déjà existante des deux sources plus anciennes. Peu de temps après le document jéhoviste, fut écrite la Loi de sainteté (Lév. XVII-XX et XXVI), qui a une grande parenté avec le Code sacerdotal, sans provenir du même auteur, et qui sert d'intermédiaire entre ce code et le Deutéronome. La législation de ce dernier, que beaucoup identifient avec le Livre de l'Alliance découvert, sous le règne de Josias, dans le temple de Jérusalem (II Rois, XXII et XXIII), et qu'ils considèrent comme la base de la réforme opérée par ce roi, doit au contraire être le produit de cette réforme. Le livre du Deutéronome, dans son ensemble, fut écrit peu d'années avant la ruine du royaume de Juda. Quel fut, par conséquent, le livre découvert dans le temple, du temps de Josias? Ce sont les quatre premiers livres de notre Pentateuque. Si l'auteur du Deutéronome a fort bien connu le Code sacerdotal, mais s'est laissé très peu influencer par lui, Ezéchiel, le premier, a subi cette influence à un haut degré et il cherchait à faire passer le code dans la vie pratique, sauf qu'il suppose que le centre du culte est le temple et non le tabernacle du désert. Jérémie déjà a connu tout notre Pentateuque.

Après cette exposition et celle des arguments qui l'étayent, Kegel pense avoir établi que le point de vue final de Vatke est bien mieux fondé que celui de sa jeunesse et de l'école Graf-Wellhausen. Nous croyons au contraire qu'il se fait grandement illusion. Il est évident que son désir ardent est de révoquer en doute les résultats critiques de cette école. C'est ce désir qui l'a porté à publier son livre. Mais il manquera sûrement son but. Bien des détails de ces résultats pourront certes encore être corrigés. Mais les grandes lignes en reposent sur une base si solide et si large qu'elle pourra difficilement être ébranlée. Nous sommes portés à croire que l'auteur de notre monographie n'est

pas un spécialiste dans ce domaine et n'a jamais approfondi les questions nombreuses qui concernent la critique du Pentateuque. Autrement, il aurait reconnu que l'argumentation du second Vatke est tout à fait insuffisante pour ébranler la forte position acquise par l'école combattue ici avec plus de conviction que de preuves vraiment persuasives.

Ce qui donne surtout sur les nerfs à notre auteur, c'est l'analyse minutieuse qu'on a faite, de nos jours, de tous les documents qui sont entrés dans la composition du Pentateuque. Il est possible qu'on ait poussé cette analyse un peu trop loin. Mais Vatke est assurément tombé dans le défaut opposé. Il considère ces documents trop sommairement, à la façon de l'ancienne école. C'est plus commode et peut plaire davantage à bien des esprits, que les analyses extrêmes des livres bibliques gênent et embarrassent. Cela dérange surtout l'opinion traditionnelle. Mais la nouvelle méthode analytique précise bien mieux les questions et les solutions, tandis que la dernière manière de Vatke laisse planer le vague sur une foule de problèmes très importants. Il parle de l'Elohiste, du Code socerdotal, du Jéhoviste et du Deutéronome, comme si c'étaient là des documents d'une unité parfaite, alors que chacun est au contraire fort composite. Du point de vue historique et littéraire, on n'a donc pas le droit de se plaindre du procédé analytique de la nouvelle école, qui s'impose tout simplement. Et ceux qui croient qu'on a fait fausse route, devraient le démontrer d'une manière probante par des raisons du même ordre. Or, ni Vatke ni Kegel n'ont fait cela.

La valeur de notre livre consiste dans l'exposition fidèle des deux phases différentes par lesquelles Vatke a passé dans sa critique du Pentateuque. Mais il ne réussira certainement pas à faire prévaloir l'opinion que la seconde phase corrige la première, comme le voudrait l'auteur. Car la première, dans ses traits essentiels, a été confirmée surabondamment par des critiques nombreux et des études d'une très grande valeur scientifique. Quant à la seconde phase, elle était surannée et dépassée de beaucoup avant de paraître. Nous ne pensons pas qu'elle puisse avoir du succès à l'avenir, malgré l'apologie que Kegel lui a vouée.

C. Piepenbring.

F. Büchsel. — **Le concept de vérité dans l'Evangile et les Epitres de Jean** (Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes). 144 pp. — Gütersloh, chez Bertelsmann, 1911.

Cette brochure constitue la 3e livraison de 1911 des *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. L'auteur se propose d'examiner la notion de vérité, qui est essentielle dans la christologie, et par suite dans la pensée totale, de Jean.

Ce qui caractérise cette notion, c'est qu'ainsi qu'il arrive souvent chez Jean, elle est à la fois abstraite et concrète. Le concept de vérité est ici double : d'abord philosophique, il devient religieux ; la vérité est d'abord définie d'une manière logique, dans son extension et dans sa compréhension, puis ensuite elle s'identifie à la personne même de Jésus, elle se vivifie, devient une réalité singulièrement concrète, vivante, agissante, et cela sans perdre sa valeur philosophique. C'est ce progrès qui fait d'elle le bien religieux propre du croyant, bien dont la possession définit exclusivement le chrétien.

Il y a là un enrichissement de pensée que M. B. fait entrevoir en signalant en divers points 1°) le caractère vivant de la vérité, considéré d'abord purement comme une détermination conceptuelle ; 2°) son caractère de connaissance vraie, authentique, de Dieu ; 3°) l'impossibilité de la saisir parfaitement, en raison de sa richesse et de sa plasticité de réalité concrète. Mais l'auteur, exposant l'une après l'autre l'analyse conceptuelle de la notion de vérité, et son incarnation dans la personne du Christ, ne met peut-être pas assez en lumière ce développement dynamique de la notion de vérité, dont la constatation constitue cependant seule l'unité de son travail.

Les caractères formels que l'on peut attribuer à la vérité, selon Jean, ne prennent en effet leur valeur véritable que par rapport à Jésus. Matériellement, il s'agit bien de la connaissance de Dieu (car on parle ici beaucoup plus de la connaissance de Dieu que de la croyance en Dieu : si même dans πιστεύειν il y a l'idée de confiance, c'est néanmoins l'élément intellectuel qui domine) : mais cette connaissance est tout intime ; pour connaître la vérité, qui est Dieu, il faut avoir l'esprit en soi. Formellement ἀλήθεια et ses dérivés connotent l'idée de *réalité*, ainsi que celle de *vérité* (dans l'expression : dire la vérité) ; c'est aussi la règle de l'action conforme à la connaissance du vrai. C'est enfin l'esprit de vérité

qui anime quelqu'un, c'est surtout un principe surhumain qui, conforme à la réalité suprême, agit dans l'homme, le fait vivre et le libère. Faut-il voir dans cette notion une conception platonicienne, l'idée de la conformité d'une réalité terrestre à un archétype ? Certes, il est facile d'interpréter les paroles de Jean dans le sens du platonisme ; il y a bien chez lui une sorte de platonisme populaire, qui fait du spirituel la vraie réalité ; mais la notion de κατ' αὐτο n'existe pas chez Jean ; il ne se pose pas la question technique, scientifique, des rapports du monde sensible avec le monde idéal ; la vérité n'est pas définie comme une réalité transcendante et objective de philosophe : c'est la réalité du croyant, intérieure et vécue, toute pénétrée d'amour et de foi, et incarnée dans la personne de Jésus.

De même, si Christ incarne absolument la vérité, ce n'est pas par une réminiscence repassant par les traces d'expériences faites au cours d'une existence antérieure ; c'est dans un présent éternel, dans une communauté continue et non transitoire avec Dieu, que Jésus s'identifie avec cette vérité dont le contenu est Dieu même. C'est enfin dans le même esprit plus religieux que philosophique, qu'il faut interpréter une expression comme : ἡ ἀλήθεια ἐγένετο : il ne s'agit nullement d'une procession à la mode néo-platonicienne, d'une descente temporelle d'un archétype transcendant dans le monde sensible ; cela veut dire simplement que la vérité s'est réellement révélée et accomplie grâce à Jésus, la vérité et la grâce unies en Christ, création personnelle, intérieure, vivante du Christ, opposée à la loi toute formelle de l'Ancien Testament : ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

Donc, identification parfaite de Jésus avec la vérité, qui est Dieu : voilà l'essentiel de la christologie johannique. Jésus est né pour témoigner de la vérité, de la vérité absolue, car, étant fils de Dieu, il est omniscient ; il est messie, parce qu'il a les paroles de vie éternelle. Aussi est-il l'objet et la norme du savoir et de l'action, le principe de la vie personnelle ; grâce à lui, Dieu est présent dans l'homme et y agit en lui, le divin et l'humain s'unissent grâce à la notion du λόγος : étant la vérité et l'esprit, il est supérieur à l'Écriture : et quiconque l'ignore ignore la vie et la vérité : de là les attaques très dures contre les Juifs, fils du Diable, dont la prétendue vie religieuse n'est que mensonge.

La possession de la vérité, qui est un don de l'esprit, et qui est également impartie à tous les chrétiens, a pour effet de libérer l'homme à l'égard du péché : car le péché ne peut enchaîner celui qui, par la con-

naissance de la vérité, est en communion avec Dieu. Et comme la vérité est aussi l'amour, elle est le bien de toute la communauté.

Mais un problème grave se pose : pour venir à Jésus, il faut être issu de Dieu, être ἐκ τῆς ἀληθείας : or, c'est là ce qui constitue l'essence durable de l'homme ; c'est donc d'une manière en partie nécessaire que l'on se décide pour ou contre Jésus. Il semble cependant que, selon Jean, il y ait là acte de volonté ; l'action divine par laquelle on est ἐκ τῆς ἀληθείας agit sur l'homme comme amour, mais l'homme est libre à l'égard de cette action divine : sa réceptivité à l'égard d'elle est personnelle ; malgré les nombreuses indications que les textes fournissent dans le sens contraire, on voit que M. B. s'efforce d'interpréter la doctrine de la prédestination de façon à laisser place à une certaine liberté.

Un appendice sur la notion de lumière termine l'ouvrage : la lumière y est intimement rapprochée de la vérité en Jésus.

Limitant ses recherches au IVe évangile et aux Epîtres johanniques, M. B. n'a pas à établir de rapport entre ces textes et l'Apocalypse ; dans les limites mêmes de son travail, il s'efforce de mettre en relief le caractère proprement chrétien des conceptions de Jean, en marquant avec force, comme nous l'avons indiqué, les divergences entre sa pensée d'une part, le platonisme et l'alexandrinisme d'autre part ; de même, il s'oppose aux exégètes qui rapprochent ces conceptions de la pensée stoïcienne, et s'attache à les séparer des spéculations gnostiques, dans la mesure du possible : il y a là une tendance qu'il a paru intéressant de signaler. Le travail de M. B. est conduit avec méthode ; il prend pour base non pas des analyses *a priori* de concept, mais l'analyse et la comparaison des textes, de manière à déterminer philologiquement la valeur des termes ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθῶς. Les références sont nombreuses et exactes, les discussions sont serrées et précises.

Jean L. Schlegel.

E. Vacandard. — **Études de critique et d'histoire religieuse.** Troisième série. 1 vol. in-12, p. 379. — Paris, Gabalda, 1912, 3 fr. 50.

Quatre études composent cette série : I. « Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie » ; II. « Les origines du culte des saints » ; III. « Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception » ; IV. « La question du meurtre rituel chez les juifs ».

I. Mgr Duchesne a soutenu que la Noël chrétienne a été fixée au 25 décembre en dépendance de la fête de Pâques, elle-même fixée au 25 mars afin de coïncider avec l'équinoxe du printemps. Il paraît à M. l'abbé Vacandard « plus naturel de penser que le 25 décembre, au contraire, a commandé le 25 mars ». On aurait voulu faire coïncider la naissance du Christ « avec la naissance annuelle du soleil matériel, c'est-à-dire avec le 25 décembre qui marque justement le solstice d'hiver suivant le calendrier romain ». Et l'Église romaine aurait choisi le 25 décembre « pour faire concurrence au mithriacisme ».

On peut faire observer, avec M. P. Saintyves, que les premiers documents qui fixent la passion au 25 mars donnent aussi pour Noël la date du 25 décembre. Le calendrier philocalien (336) et la *Depositio episcoporum, martyrum*, du chronographe romain (354) fournissent l'un et l'autre ces mêmes dates. Il est donc plus vraisemblable qu'elles ont été fixées simultanément ou à peu près en vertu de considérations astronomico-symboliques. Les deux dates des 25 mars et 25 décembre étaient, avant le christianisme, des solennités interdépendantes[1]. Dès avant le christianisme, on pouvait donc affirmer que la fête du 25 mars commandait celle du 25 décembre (système Duchesne), ou que celle du 25 décembre commandait celle du 25 mars (système Vacandard). Ces deux érudits ecclésiastiques semblent avoir été préoccupés (inconsciemment peut-être) de réduire les points de contact entre le paganisme et le christianisme. Les dieux mourants et ressuscitants sont antérieurs au Christ, et avant lui on leur avait consacré les solstices et les équinoxes. En fixant Pâques au 25 mars et Noël au 25 décembre, on n'a fait qu'adopter les dates de la liturgie solaire.

II. Je viens de citer un auteur que M. Vacandard n'aime pas, car la principale étude de ce livre est consacrée à réfuter son ouvrage *Les Saints successeurs des dieux*. M. V. affecte d'en mépriser l'érudition : sa documentation est « quelquefois avariée », dit-il (p. 61), ce qui ne l'empêche pas de l'utiliser assez souvent (comparer les pages 141-142 avec les pages 180-183, 104-111, de M. Saintyves). D'autres fois, M. V. équivoque et prête à l'auteur qu'il combat des idées qui ne sont pas les siennes (p. 161). M. S. n'a pas soutenu que la déesse Istar est devenue la Vierge aux sept glaives. Sur la légende du Bouddha, passée dans le christianisme, il s'est expliqué assez abondamment pour qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée (p. 178-184). « Il n'importe guère,

1) Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, p. 359-361.

conclut M. Saintyves, que l'on dise avec M. Rhys-David, que sous le nom de saint Josaphat, c'est le Bouddha qui est encore honoré sur les autels chrétiens, ou que l'on fasse remarquer avec M. Cosquin que le martyrologe n'est pas une autorité infaillible, un seul point nous intéresse et semble de quelque portée, c'est la différence morale que l'on peut signaler entre le récit indien et le récit chrétien. L'adaptation de Jean de Saint-Saba laisse à peine poindre le fatalisme hindou ; elle en laisse percer juste ce qu'il faut pour enseigner la résignation devant les inéluctables nécessités ; enfin le renoncement s'y accompagne de plus de luttes et de plus de liberté et par suite la couleur morale s'y trouve rehaussée d'un lustre nouveau. C'est le même dessin relevé d'un trait d'or. » M. S. ne donne pas d'ailleurs cette adaptation chrétienne comme preuve d'une vénération du Bouddha par les chrétiens, mais comme un exemple typique de l'appropriation des fables par les légendaires. Le chapitre est intitulé : « Les fables et paraboles dans la vie des Saints ».

M. V. connait d'ailleurs l'art d'escamoter les difficultés. A propos de saint Donat ou Aidonat substitué à Aidoneus, M. V. (p. 167) cite la réponse que le Père Delehaye a faite à M. Mézières ; mais il néglige de citer et de réfuter les arguments que M. S. (p. 352-354) a, depuis, fait valoir en faveur de cette thèse : similitude non seulement de nom, mais de légende et commémoration de la fête du saint le 30 avril, fête d'Aidoneus.

On aurait aimé que M. V., qui soutient qu'il n'y a *jamais* eu de filiation directe entre le culte d'un dieu et le culte d'un saint, réfutât les arguments de M. S. sur la substitution de saint Ménas à Osiris Ménès (cf. *Les Saints successeurs des Dieux*, pp. 383-392).

Dire d'un critique, auquel on croit devoir consacrer de si longues pages, « qu'on n'est pas habitué à lui voir prendre le parti du bon sens » (p. 166), est un procédé destiné à réjouir un public qui n'ira pas y voir ou peut-être à raffermir des croyants troublés, mais ce n'est qu'un petit moyen polémique. Au total, à beaucoup de catholiques orthodoxes, ces deux premières études de M. Vacandard paraîtront certainement plus près des conclusions hagiographiques des « rationalistes » que de l'enseignement qu'ils sont accoutumés à recevoir sur leur liturgie. Elles paraîtront pleines de concessions et d'aveux, et sous ce rapport, comme l'a parfaitement montré M. Goblet d'Alviella [1], ce volume est « courageux par le temps qui court ».

1) *Revue*, t. LXV, p. 379.

III. Les mêmes préoccupations apologétiques se retrouvent dans l'étude sur l'Immaculée Conception. Cette fois l'auteur en veut à M. Guillaume Herzog, dont un livre, paru il y a quatre ans, *La Sainte Vierge dans l'Histoire* (Paris, librairie Nourry), fit scandale dans le monde catholique et a été mis à l'index. Il se peut que cet ouvrage soit déplorable au point de vue théologique, mais au point de vue de l'histoire il est certainement supérieur à la nouvelle dissertation de M. V. qui ne peut le convaincre d'erreur que sur de menus détails.

M. Vacandard n'en fait pas moins preuve d'une solide, d'une très forte érudition. Mais c'est de l'érudition contre la science. Il distingue les religions en deux classes : « la vraie », c'est-à-dire la sienne, et les autres qu'il appelle « les fausses ». Peut-être lorsqu'on se pique d'être historien, vaut-il mieux ne connaître que des témoignages, qu'on accepte quand ils sont bien garantis, qu'on rejette quand ils sont mal attestés et qu'on déclare douteux quand ils sont douteux. Il n'y a pas lieu non plus d'encourager ces formules habiles, susceptibles d'être prises à la fois dans un sens scientifique, par ceux qui savent l'histoire, et dans un sens conforme à un enseignement confessionnel, par ceux qui ne sont pas renseignés. Ces habiletés nuisent singulièrement à la clarté du récit. Voilà sans doute pourquoi un publiciste très désireux de s'instruire en théologie, M. Georges Sorel, a été obligé d'écrire : « L'histoire de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception demeure fort obscure dans l'exposé de l'abbé Vacandard » (*L'Indépendance*, 15 mars 1912, p. 92).

IV. Ces réflexions s'imposent encore davantage à l'esprit du lecteur quand il prend connaissance de la dernière étude de cet ouvrage. Comme l'auteur ne s'y trouve plus aux prises avec des dogmes et des enseignements officiels, sa dissertation, toujours fortement documentée, est beaucoup plus franche, beaucoup plus nette. Un critique antisémite a pu dire que ces soixante-cinq pages « ne sont pas les meilleures que l'abbé Vacandard ait écrites ». Cela se peut, elles n'en sont pas moins assurément les meilleures de cette troisième série.

A. Houtin.

H. Osborn Taylor. — **The Mediaeval Mind**. A history of the development of thought and emotion in the middle ages. — Londres, Macmillan, 1911. 2 vol. 8° de xvi-614 et viii-590 pages.

M. O. T. aime enclore en quelques dizaines de chapitres des domaines immenses, immenses dans le temps, dans l'espace, dans la vie spéculative. Il avait déjà voulu donner, en deux gros volumes intitulés *Ancient ideals*, « *a study of intellectual and spiritual growth from early times to the stablishment of christianity* ». Peut-être — nous ne l'avons pas lu — cet ouvrage présentait-il les mêmes qualités et prêtait-il aux mêmes critiques que celui que nous avons sous les yeux. *The Mediaeval Mind* est reliée par un lien assez lâche, une série de faciles essais, de « portraits », de morceaux de vulgarisation discursive — une « galerie du moyen âge » — à peu de chose près, comme plan, les « études » de Philarète Chasles, *l'Antiquité*, *le Seizième siècle*, *l'Espagne*, *l'Allemagne*...

Je me hâte de dire qu'ici l'essayiste est un érudit curieux, pénétrant, un liseur intrépide, et qu'on a plaisir à l'entendre résumer le meilleur de ses lectures, nous confier ses reflexions sur tant d'hommes et tant d'œuvres. Ce temps qui lui semble si loin de nous, « intellectually so preposterous, spiritually so strange », il se résume à ses yeux en quelques « mental aspects », en quelques héros de la vie morale et en quelques « mots topiques » de l'énorme répertoire d'idées et de faits qu'est le moyen âge. Nous ne pouvons ici entreprendre l'analyse des chapitres que M. O. T. consacre aux premiers temps du moyen âge, à la formation de sa civilisation, surtout de sa pensée ; tour à tour passent sous nos yeux Colomban de Luxeuil, Bède, Alfred, S. Boniface, Charlemagne, Pierre Damien, S. Anselme, Gerbert, Odilon de Cluny, Fulbert de Chartres, Bérenger de Tours, Roscelin, Othlon, Benoit d'Aniane, Romuald, S. Bruno, S. Bernard, S. François d'Assise... Nous ne pousserons pas plus loin ce fastidieux appel de noms. Le dessin de quelques-uns de ces « médaillons » renferme des traits originaux ; d'ailleurs lorsque M. O. T. se laisse aller au plaisir de « découvrir », l'équilibre du plan y perd, mais l'intérêt de son livre y gagne. Il a donné à Othlon, aux ermites des xi°-xii° siècles, aux voyantes allemandes et flamandes, à Walther de la Vogelweide, une place dans l'évolution de la vie religieuse médiévale qui étonnera quelques-uns et nous satisfait comme un acte de justice historique. Notre étonnement se porte plutôt

sur les chapitres où la simplicité de l'histoire souffre d'effets littéraires ingénus : *La qualité de l'amour dans S. Bernard* (ch. XVII), *Le cœur d'Héloïse* (ch. XXV), etc.

Beaucoup moins groupés autour de *representative men*, les chapitres qui composent les livres VI et VII fournissent d'utiles tableaux de la vie scolaire et des matières d'enseignement entre le XIe et le XVIe siècle. Mais la division consacrée à la scolastique est très sommaire, l'exposé du thomisme est plus ingénieux que complet : beaucoup d'allusions et d'aperçus, dont quelques-uns seulement sont nouveaux.

Et de cet ensemble, très morcelé, avec souvent des disproportions criantes entre les sujets analysés ou à peine effleurés, avec des citations trop longues et des données biographiques trop courtes, se dégage sans doute une notion assez vivante du complexus médiéval. Mais faire un moyen âge tout cérébral, choisir du féodalisme la théorie du fief, voir la femme du XIIe siècle à travers les passions compliquées et pédantesques de l'abbesse du Paraclet! Nous ne sommes pas les premiers à être restés rêveurs devant cette note de la page 3 où l'auteur annonce son ferme dessein de ne point s'occuper des « brutalités de la vie médiévale », de n'en vouloir connaître que « the more informed and constructive spirit ». On serait tenté de penser à quelque paradoxe de coquetterie de la part d'un savant américain, à faire une histoire de la pensée médiévale aussi résolument antipragmatiste. Il n'y a guère peut-être que les méthodes scolaires qui au moyen âge n'aient pas subi les réactions des faits. C'est réduire la philosophie scolastique au débile exercice du syllogisme que de la montrer imperméable à l'histoire, sourde aux faits qui l'entourent et si souvent la commandent.

Cette sorte de défiance du réalisme historique a amené très fréquemment M. O. T. à se priver de documents précieux sur l'*Emotionale* du moyen âge, et — ce qui est plus grave — à les nier : « The Middle Ages, dit-il, were not characterized by the open eye. Mediaeval Chronicles and *Vitæ* rarely afford a broad and variegated picture of the World ». Pour que M. O. T. revienne sur ce jugement hâtif ou forcé, il n'aurait qu'à lire la très intéressante étude que Mlle G. Stockmayer a consacrée au sentiment de la nature en Allemagne aux Xe et XIe siècles tout justement d'après les chroniques, lettres, vies de saints (Leipzig, 1910). Et ce que Mlle Stockmayer a fait pour les témoins du *sæculum plumbeum*, combien serait-il plus aisé de le faire pour des âges plus riches de la littérature historique médiévale, où la verve et l'émotion ne sont aucunement monopolisées par Salimbene !

Puisque, aussi bien, M. O. T. considère l'œuvre de Dante comme le reflet de la synthèse médiévale — ce qui est une vue des choses un peu bien littéraire et inspirée par une sorte de « préraphaélisme » historique — se peut-il qu'étudiant cette « synthèse » il ait oublié les éléments qu'y apportent la vie et l'esprit des républiques urbaines ?

Enfin, derrière les saints du cloître et les docteurs de l'école, M. O. T. aurait gagné à rencontrer l'humble foule des maîtres de l'éthique populaire, la sagesse de Marcoul après celle de Salomon ; sagesse qui ne craint rien tant que la *démesure*, les risques du trop grand mal et du trop grand bien ; qui accepte les hiérarchies du monde spirituel et du monde matériel obscurément héritées de l'administration romaine et de la théologie d'Alexandrie ; qui, à l'aide d'un symbolisme minutieux et familier, assure entre l'inconnu du divin et sa vie quotidienne de reposantes causalités, règle le précaire par des bilans eschatologiques, se crée une théologie d'images et de compromis et fait, au demeurant, le meilleur de la vie occidentale.

P. A.

Joseph Drouet. — **L'abbé de Saint-Pierre. L'homme et l'œuvre.** Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. — P. Champion, 1 vol., VIII, 397 pages.

Il est bien évident que les idées religieuses d'un Français cultivé qui, tout en appartenant à l'Église officielle, a passé sa vie à rêver la réforme quasi totale de la société de son temps, ne sauraient être indifférentes. C'est ce qu'a compris M. J. Drouet. Reprenant après Goumy, Sainte-Beuve, Molinari et M. Siégler-Pascal, l'histoire de ce curieux abbé de Saint-Pierre, il insiste plus que ses prédécesseurs sur les idées religieuses de l'auteur de la *Paix perpétuelle*. Mieux qu'eux, il montre que la politique et la sociologie de ce philanthrope passionné avaient pour corollaire, sinon pour principe, une rupture complète avec la religion régnante.

Élève des Jésuites, en l'un de leurs plus florissants collèges, celui de Rouen, Charles François Castel de Saint-Pierre échappa totalement à leur emprise, comme du reste deux de ses camarades, Vertot et Fontenelle. Il est vrai qu'il se fit d'église (en 1675); cadet et maladif, c'était inévitable. Il est vrai aussi qu'il eut même l'idée de se faire

moine : mais « cette fantaisie, écrivait-il plus tard, prend ordinairement entre quinze à dix-huit ans. » Et ce ne fut là pour lui, nous assure-t-il, « qu'une petite vérole volante », dont il ne resta pas marqué, tant s'en faut ! — S'il fut prêtre (on a soutenu qu'il n'avait reçu que les ordres mineurs, mais c'est peu probable), il le fut très peu. On peut douter qu'il ait jamais administré les sacrements. S'il s'en abstint, il fit bien. Ses mœurs, tout porte à le croire, étaient aussi peu sacerdotales que possible. Quant à ses idées, elles étaient ou du moins elles deviennent vite on ne peut plus anti-chrétiennes.

La théologie ne l'occupa guère. Il nous assure que « l'habitude qu'il avait prise de raisonner sur des idées claires et distinctes ne lui permet pas de raisonner longtemps » sur ces matières. Cette indifférence si décidée peut surprendre quand on songe qu'il était né en 1658, qu'il n'avait en 1680 que vingt-deux ans, que tout le clergé français autour de lui se passionnait pour les disputes de la grâce ou de la mysticité. Je voudrais avoir plus de preuves qu'il réalisa, avec tant de précocité, le type ultérieur de l'abbé incrédule. Ne s'est-il pas un peu vanté plus tard, et ses admirateurs, quelquefois gouailleurs, du monde encyclopédiste n'ont-ils pas embelli et reculé dans le passé sa légende d'impiété? Il est en tout cas, bien sûr que le milieu où il fréquenta à partir de 1680 à Paris était déjà très « avancé ». C'était l' « académie » de Bourdelot, un abbé lui aussi mais survivant, celui-là, de la génération de d'Assoucy et de Cyrano de Bergerac. Bourdelot était né vers 1609. Dans sa verte et combative vieillesse, ce médecin et ami du prince de Condé ne se proposait rien moins que « de purger le genre humain des erreurs introduites par l'ignorance des hommes : nous allons droit à la vérité, disait-il, et nulle autorité ne nous en impose. » Il voulait, avec Rohault et plus d'un autre savant, sans doute, que l'on laissât la raison « étudier à son gré les choses naturelles et profanes, la physique et l'histoire. » Mais il ne s'interdisait point sans doute de toucher d'une main rude à la métaphysique, et, en fait de morale, il menaçait Bourdaloue et les prédicateurs de « leur faire voir des pays qui leur sont inconnus. » Leibniz venait de passer à Paris, et sans doute il y avait promené, dans la société polie, ces prophétiques menaces d'une ère nouvelle : « *Seculum philosophicum oritur...* » qu'une de ses lettres à Antoine Arnauld exprime avec éloquence. Spinoza commençait d'être lu, peut-être même par Bossuet. Fontenelle allait commencer d'écrire... Il y eut là pour l'abbé de Saint-Pierre un « milieu déterminant, » sur lequel je regrette que son nouvel historien n'insiste pas. Pourquoi M. Drouet ne marque-

t-il pas plus vivement l'état de la libre-pensée à Paris à cette date, en recourant non seulement à l'ouvrage de Perrens (*les Libertins en France au* XVII*e siècle*), fort utile encore, et aux études de Brunetière sur l'influence du Cartésianisme et sur l'idée de Progrès, qu'il ne cite pas, mais encore, à plusieurs travaux plus récents : les chapitres fort documentés de l'*Histoire de France Lavisse* sur cette époque (t. VII, part. II, p. 161-184 ; t. VIII, part. I, p. 389-429), le *Fontenelle* de M. Maigron qu'il connait, mais dont il profite trop peu ; celui de M. Laborde-Milaâ, fort intéressant aussi, et qu'il parait ignorer. Il ne connait, semble-t-il, qu'incomplètement les articles si neufs, de M. Lanson sur « les origines et les premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française ». Que l'on m'excuse d'insister sur ces lacunes ; il ne faut pas qu'il s'enracine, chez nos jeunes travailleurs, si pleins d'ardeur et de talent, une méprise fâcheuse. Quand on a le louable dessein d'étudier à nouveau un type aussi original, en somme, et aussi piquant, malgré l'insuffisance de son génie, que l'abbé de Saint-Pierre, il est indispensable de l'éclairer jusque dans les coins, par tous les biais.

Il ne faudrait pas que la nouvelle génération des historiens abandonnât sur ce point, par une mauvaise peur et une fausse honte du pédantisme érudit, flétri, et pour cause, par quelques publicistes bruyants, la tradition, si féconde et du reste si artiste, en sa minutie, de la critique française. Sainte-Beuve n'était pas, je pense, un *magister* suspect de « chartisme ».

Je crains que les quelques pages assez sèches de M. D. sur l'arrivée de l'abbé de Saint-Pierre à Paris, ne l'eussent qu'incomplètement satisfait. On se rappelle ce qu'il disait, dans cet article sur Chateaubriand, en 1862, au t. III des *Nouveaux Lundis*, où il expose sa méthode : « Quand on s'est bien édifié, autant qu'on le peut, sur les origines, sur la parenté, immédiate et prochaine d'un écrivain éminent, un point essentiel est à déterminer, après le chapitre de ses études et de son éducation : c'est le premier milieu, le premier groupe d'amis et de contemporains dans lequel il s'est trouvé un moment où son talent a éclaté, a pris corps et est devenu adulte ». Et ce que Saint-Beuve recommande pour les *éminents*, est encore plus utile pour les médiocres, dont la personnalité est plus réceptive ou malléable.

Aussi bien aurai-je des *desiderata* assez nombreux au sujet du chapitre que M. Drouet consacre à « la religion de l'abbé de Saint-Pierre » (p. 294 à 324). Ce n'est pas que ce chapitre ne soit judicieux et

instructif. M. Drouet a utilisé pour établir la « position religieuse » de son auteur les *Observations sur l'essentiel de la religion*, le *Discours sur le désir de la béatitude*, le *Discours contre le mahométisme*, l'*Observation sur deux lettres touchant la nature de l'âme humaine*, l'*Explication d'une apparition*, les *Projets pour faire cesser les disputes séditieuses des théologiens* et *pour rendre les sermons plus utiles*, et *les Établissements des religieux peu parfaits*, les *Observations politiques et religieuses sur le célibat des prêtres* et sur les *Vœux monastiques*, le mémoire sur *Agathon, archevêque très vertueux, très sage et très heureux*, quelques passages des *Annales politiques*[1], quelques textes restés inédits dans les papiers de M. Genty à Caen. Mais est-ce suffisant et n'y avait-il rien à tirer de l'*Instruction familière sur la soumission due à la Constitution Unigenus* (1718), du Discours sur la *Polysynodie* (1719), du *Mémoire pour augmenter le revenu des bénéfices* (1725), des *Réponses aux lettres du sieur Pelletier* de Reims *sur la communication avec les Jansénistes* (1735), de la *Défense de la foi catholique contre un libelle intitulé les Illusions des Communicants* (1736), des *Observations pour juger sainement de la valeur des actions courageuses qui se font pour plaire à Dieu*, des *Observations sur les progrès continuels de la raison universelle*, des *Exercices du lundi pour faire désirer aux enfants la vertu comme cause du bonheur*, etc.? Je serais bien étonné s'il n'était pas possible de puiser dans ces écrits sinon des précisions très formelles, au moins des indications sur la question de savoir jusqu'à quel point et sur quels points exactement l'abbé de Saint-Pierre se séparait de l'orthodoxie. Je sais qu'il y a, dans ce fatras, forces redites ; mais il ne faut jamais se hâter d'affirmer que ce soit « toujours la même chose », et il est du devoir strict, comme de l'intérêt de l'historien, d'avoir, en face des pires proxilités, la vaillance qui, seule, permet les affirmations catégoriques et fonde les écrits définitifs. Je crains, je le répète (puissé-je me tromper !) d'apercevoir dans quelques livres nouveaux une tendance fâcheuse à limiter l'enquête et à choisir les sources : d'après quel principe, s'il vous plaît, si ce n'est d'après l'inspection des titres, en se fiant à un flair très

1) Éditées par M. Drouhet, dans sa thèse complémentaire, avec un commentaire bien insuffisant. — Quelques passages aussi des Mémoires sur la *médecine* sur les *chemins*, et sur la *taille tarifée*, passages relatifs au rôle d'« officiers de vertu, de morale » et de bienfaisance publique qu'il voudrait donner aux ministres du culte catholique.

trompeur ? Au fond de cette « sobriété » nouvelle, prenons garde qu'il n'y ait une tentation de moindre effort.

De là, peut-être, dans le livre dont je parle, à côté de bonnes observations, des absences de curiosité, ou des témérités d'affirmations qui les gâtent. « Il existe, dit M. D. (p. 297), un *Credo* que Voltaire a attribué à l'abbé de Saint-Pierre. Ce *Credo* est-il réellement sorti de la plume de l'abbé ? On peut en douter, et pour plusieurs raisons : aucune bibliographie ne fait mention du manuscrit de la *Pureté de la religion* où se trouverait cette profession de foi. Si nous y voyons des crudités de style qui ne sont pas habituelles à notre écrivain, nous n'y rencontrons point, d'autre part, les longueurs et les redites qui constituent, pour ainsi dire, sa marque de fabrique. Enfin la parole de Voltaire ne nous inspire pas une très grande confiance, étant donné que le *Dictionnaire philosophique* où est inséré le *Credo* a paru vingt ans après la mort de l'abbé et que Voltaire ne dédaignait pas de faire passer sa marchandise sous pavillon étranger. Néanmoins si ce *Credo*, comme nous le croyons, n'a pas été rédigé par l'abbé de Saint-Pierre, il parait bien refléter l'ensemble des idées religieuses qui se dégagent de son œuvre. Les voici : »

... Et M. D. en transcrit toute une page, dont il fait état. Mais comme discussion d'authenticité, c'est tout... Aucune recherche sur l'écrit de Voltaire qui a pris place dans une des éditions du *Dictionnaire philosophique* dont on sait le caractère composite. Je crois que l'opinion de M. D. sur l'inauthenticité du *Credo* est juste ; mais il n'en administre aucune preuve. Et la question reste pendante. Ne pense-t-il pas qu'elle relevait de lui, au premier chef ?

Ce *Credo*, — de Voltaire ou de l'abbé, — est bien, dit M. D., « le reflet ou le résumé de cette sorte de religion naturelle *qui nous arriva d'Angleterre au* XVIIIe siècle. » Il est connu maintenant (et ce que M. D. a dit plus haut du milieu où l'abbé fréquenta, vers 1680, le lui pouvait rappeler) que « cette sorte de religion naturelle » ne fut point chez nous une pure importation d'outre-Manche. Il n'est pas plus exact de dire que les théories déistes n'eurent, en Angleterre même, « qu'une vogue relative et temporaire » (p. 299).

Plus décidément que certains critiques antérieurs[1], c'est à juste titre, selon moi, que M. D. regarde l'abbé de Saint-Pierre comme un

1) Cf. M. Pierre Robert, dans un intéressant article au tome VI de l'*Histoire de la littérature française* de Petit de Julleville, p. 37-38.

incroyant véritable, et militant, comme un incrédule qui non seulement a rejeté, mais qui « a combattu le catholicisme ». Il juge que les concessions faites par lui, sur certains points, à la religion régnante ne sont que des précautions de prudence verbale, inspirées par la vision de la Bastille ; il n'a pas tort. Mais alors, comment se fait-il que les ouvrages de l'abbé de Saint-Pierre n'aient pas été condannés ni poursuivis, soit devant la Sorbonne, soit à Rome, — quand ceux de Montesquieu, Toussaint, l'abbé de Prades, et tant d'autres le furent à la même époque ? — Faut-il croire que leur obscurité les sauva ? que l'ennui, qui s'en dégage souvent, et puissamment, suffit à les protéger ? Les relations de parenté de l'abbé (il avait un frère jésuite) ou ses hautes amitiés y furent-elles pour quelque chose ? Qui doit se poser ces questions, et les fouiller, sinon les résoudre ? Qui, si ce n'est le biographe de l'abbé de Saint-Pierre ?

M. D. n'appuie pas assez sur l'écrit de l'abbé relatif au Mahométisme. Il eût été bon de montrer le détail de cette critique détournée du Christianisme, de déterminer en quoi elle n'est qu'une diatribe anti-chrétienne masquée, mais de préciser si tout de même elle repose sur une connaissance sérieuse du mahométisme, et si elle s'inspire des ouvrages alors existants sur la religion musulmane. *L'Explication physique d'une apparition* (p. 302) ne rappelle point à M. D. les *Pensées sur les Comètes* de Bayle, dont il prononce à peine le nom dans son livre. — Et quand M. D. arrive à exposer la forte croyance que l'abbé professe en l'immortalité de l'âme, il n'examine pas du tout si l'assertion prêtée par Saint-Pierre à Voltaire (p. 306) que « l'âme du chien de Newton à six mois avait plus de connaissance et de perception distincte que l'âme de Newton au même âge » est, du moins sous cette forme, authentique. — Il rapproche (p. 307), — comme l'avait fait Sainte-Beuve, et comme on l'a fait souvent depuis, — l'abbé de Saint-Pierre des Théophilanthropes, mais seulement en passant. Les travaux récents sur cette secte eussent donné lieu à des rapprochements intéressants. — Il semble à M. D. (p. 310 ; cf. p. 146) que Napoléon avait lu Saint-Pierre : est-ce donc impossible à savoir, et la riche littérature napoléonienne, à commencer par l'ouvrage de M. Chuquet sur *Bonaparte à Brienne* ne permettait-elle pas de répondre plus exactement à cette curiosité ? J'imagine que M. Frédéric Masson ne serait pas embarrassé pour nous renseigner sur ce point. — M. D. rappelle (p. 310), à propos des colères du bon abbé contre ces théologiens perturbateurs perpétuels des États, qu'il voyait, dans la loi du silence imposé, le palladium de la tranquillité publique : il

sait certainement que cette loi, l'abbé ne l'a pas inventée, que le gouvernement français la réédictait à chaque instant, que les gallicans parlementaires en faisaient aussi leur principe directeur ; pourquoi ne pas replacer les idées de l'abbé de Saint-Pierre au milieu des idées contemporaines identiques, analogues ou différentes ? C'est par ces comparaisons, que l'on fait avec la délicatesse nécessaire le portrait des hommes du passé. — Cette influence possible du milieu gallican et gouvernemental, n'y avait-il pas lieu, encore, d'en tenir compte en relevant les assertions de l'abbé sur le pouvoir du Pape, son infaillibilité, la dépendance du clergé à son égard (p. 315) ? L'abbé de Saint-Pierre n'était pas janséniste, j'en conviens, mais n'a-t-il pas été en relations avec les jansénistes ou les amis du jansénisme si nombreux alors, si agissants, et qui, sur les problèmes politiques d'alors, ont beaucoup réfléchi, beaucoup écrit ?

Je n'ai touché, dans l'ouvrage de M. Drouet, que la partie qui doit intéresser les lecteurs de cette revue. Je crains que, malgré sa forme aimable, facile et élégante, cette nouvelle biographie critique de l'abbé de Saint-Pierre ne leur paraisse pas définitive. Il semble qu'il reste à faire, au point de vue de l'histoire philosophique et religieuse, une étude sur l'ecclésiastique affranchi qui, héritier par Bourdelot, des « Libertins » du XVIIe siècle commençant, fut un des collaborateurs de Bayle et de Fontenelle, un des maîtres de Voltaire (encore que cet élève ingrat le ridiculise abondamment), un précurseur de Jean-Jacques Rousseau : un de ces hommes à qui une longévité rare et une absence heureuse d'originalité a permis de faire le trait-d'union entre la libre pensée négative du XVIIe siècle à son déclin et le spiritualisme social du XVIIIe siècle finissant.

Alfred Rébelliau.

***** — **Ce qu'on a fait de l'Église**, étude d'histoire religieuse. 5e édition, 1 vol. in-8 de 554 pages. — Paris, Alcan, 1912.

Le secret de leur nom a été bien gardé aux auteurs qui se dissimulent sous ces cinq astérisques. Tout ce que décèlent certaines allusions de la Préface et le contenu même de l'ouvrage, c'est que celui-ci est le fruit d'une collaboration entre un petit nombre d'ecclésiastiques et de laïcs, également versés dans l'histoire de l'Église, également animés d'une affection raisonnée pour leur religion, mais non moins profondément

affligés par les tendances de plus en plus prédominantes dans la Rome papale. Quelque retentissement qu'il ait obtenu en France et à l'étranger, s'il n'y avait là qu'une œuvre de polémique ou même un plaidoyer pour plus de liberté dans l'Église, nous n'aurions pas à nous en occuper ici. Mais il présente une valeur hautement documentaire, non seulement parce qu'il retrace avec une rare érudition le développement graduel de l'autorité papale depuis les origines, mais encore parce qu'il révèle — mieux peut-être qu'aucune publication récente — un état d'âme que ne peut négliger l'histoire des religions contemporaines.

Les auteurs, qui se sont évidemment réparti la besogne d'après leur compétence respective, ont subdivisé l'ouvrage en quatre parties, touchant à tant d'événements et de problèmes, invoquant tant de faits et de documents qu'il serait impossible de les y suivre en détail, sans dépasser les limites d'un compte-rendu, et cela bien qu'on ne puisse leur reprocher ni longueurs ni digressions. C'est un cas où l'on ne peut mieux faire que de citer simplement le titre des chapitres, si on veut faire connaître sommairement la suite des sujets traités et l'esprit dont ils s'inspirent :

Première partie : *La conquête romaine* (huit chapitres) : Le rêve romain. — Le pouvoir temporel. — L'Argent. — La Curie romaine. — Rome et les Évêques. — Le clergé. — Les laïcs. — Hérétiques et Démocrates.

Deuxième partie : *La vie morale et la vie intellectuelle* (onze chapitres) : De la hiérarchie. — Césarisme intellectuel et moral. — La dévotion au Pape. — Des Canons de l'Église. — Roma locuta est. — De la liberté des savants catholiques. — La science orthodoxe. — L'histoire orthodoxe. — L'esprit de mensonge. — La résistance.

Troisième partie : *Instrumenta Regni* (sept chapitres) : Les Congrégations romaines et le Saint Office. — L'Index et la commission biblique. — Les censures. — Les Ordres Religieux et la Compagnie de Jésus. — La presse cléricale. — La presse du Vatican. — Vigilants et délateurs.

Quatrième partie : *Le modernisme et la séparation* (trois chapitres).

Une lecture attentive laisse la conviction absolue que la sincérité des auteurs n'est pas douteuse, non plus que la haute idée qu'ils se font de l'Église et de sa mission providentielle. Dans l'*Humble Supplique à S. S. le pape Pie X*, imprimée en tête du volume, ils se font un devoir de proclamer, à propos d'eux-mêmes, qu'ils sont « enfants de l'Église dans toute la force et l'étendue de ce terme ». Dans la conclusion, résumant

les déclarations émises, au cours de l'ouvrage, sur l'attitude qu'ils entendent garder, ils affirment catégoriquement : « L'Église a une doctrine ; cette doctrine nous l'acceptons. Nous ne reculons pas plus devant l'autorité de certains de ses dogmes que devant l'effrayante profondeur de certains de ses mystères... L'Église a une autorité et encore que l'on puisse discuter certains des titres dont elle se réclame, nous croyons que cette autorité est voulue de Dieu et nous l'acceptons tout aussi nettement ». Ajoutons qu'ils admettent l'existence d'une hiérarchie avec le Pape au sommet, acceptant son infaillibilité quand il parle *ex cathedra* et qu'ils reconnaissent à l'Eglise le droit de signaler les œuvres contraires à ses doctrines ainsi que celui d'exclure ceux qui se dérobent à son autorité légitime. Mais, en même temps, ils entendent réserver les droits de la conscience et du jugement individuels : « Le christianisme (p. 314) a placé dans la conscience le centre de la morale... S'il fallait nous prononcer entre celui qui se révolte contre l'autorité en obéissant sincèrement à sa conscience et celui qui obéit à l'autorité contre les convictions de sa conscience, le choix devrait être vite fait : il faudrait se mettre du côté de la conscience, par ce que, en se rangeant sous sa bannière, on se rangerait sous celle de Dieu ». Et ils rappellent à ce propos la fière déclaration du cardinal Newman : « Pape ou Reine, quiconque me demande une obéissance absolue, sort du droit commun ; je ne voue obéissance absolue à personne ». — Non moins énergique est leur réclamation pour l'autonomie de la science : « Si l'histoire et la science soulèvent ou paraissent soulever des objections contre les croyances reçues, ce n'est pas à la science, c'est aux croyances qu'il appartient de se mettre en règle et de répondre aux objections ». Ils prennent soin, d'ailleurs, de distinguer entre l'Église, c'est-à-dire : entre « la masse énorme des hommes de bonne volonté, plus spécialement la foule des fidèles qui se réclament de notre Seigneur adoré » et la curie romaine qui « plus italienne que catholique » a usurpé le droit de personnifier cette Église et a fini par enchaîner la papauté elle-même, dans les liens d'un « impérialisme ecclésiastique », celui-ci ayant atteint son plein développement au sein de l'ordre religieux « juste au moment où l'autocratie devenait impraticable dans l'ordre civil ». C'est cette usurpation qu'ils dénoncent, quand ils protestent successivement contre l'esclavage auquel les Congrégations romaines prétendent réduire l'épiscopat et le clergé ; contre la limitation de l'action des éléments laïcs au rôle de contribuables et de quêteurs ; contre l'emploi de la délation et de la calomnie pour frapper, sans même avoir entendu

la défense, quiconque devient suspect ou simplement déplaisant aux zélateurs du personnel dirigeant; contre la réaction qui, depuis l'avènement de Pie X, s'est efforcée d'atteindre, sous prétexte de modernisme, tous ceux qui prétendaient garder dans l'Église quelque indépendance de pensée ou d'action, même dans des domaines étrangers à l'ordre religieux; enfin contre l'intransigeance, qui, malgré la majorité des évêques de France, a rendu impossible de propos délibéré toute tentative de compromis en vue de sauvegarder le patrimoine de l'Église sous la loi de séparation.

Cependant, malgré tout, ils demeureront dans l'Église. « Sans doute la vie y est devenue bien difficile, presque insupportable depuis quelque temps, mais le vrai courage est de lui rester fidèle, en dépit du régime de terreur et de suspicion dans lequel elle est plongée » (p. III). — Cette décision ne rend que plus poignante à nos yeux, une « crise d'âme », dont on ne peut méconnaître l'acuité et la profondeur. On a dit que ce livre est un plaidoyer *pro domo*; que, sous son respect affecté pour l'Église, il prend trop souvent le ton du pamphlet; qu'il constitue en réalité un formidable réquisitoire contre la Papauté moderne; que, par son apologie des droits de la conscience individuelle, il pousse jusqu'au protestantisme ses tendances pauliniennes; enfin qu'il décèle un manque de logique, lorsque ses auteurs, au bout de leurs récriminations et de leurs revendications, prétendent conserver, grâce à l'anonymat, leur situation dans l'Église, allant jusqu'à excuser chez leurs adhérents la prestation du serment anti-moderniste, sous prétexte que dans les circonstances où pareil serment est imposé, il constitue un simple geste, une formalité sans importance.

Il y a du vrai dans ces griefs, si griefs il y a. Néanmoins, quelqu'opinion qu'on professe sur les tendances et le but des auteurs, on ne peut leur reprocher d'avoir altéré les faits significatifs, ni tronqué les multiples documents qu'ils ont réunis et c'est là surtout ce qui fait la valeur de l'ouvrage pour quiconque veut suivre de près l'évolution historique de l'Église. La publication ne se comprend que s'ils ont espéré concourir à modifier cette évolution dans le sens de leurs vœux et à supprimer les abus dont ils se plaignent. Tel est, en effet, leur dernier mot : « C'est un cri *pro aris et focis* que pousse notre angoisse; on aura beau dire et beau faire : il ne pourra pas ne pas avoir été entendu. Demain ou dans un an ou dans dix ans, la date importe peu, d'autres le rediront et, comme on l'a vu pour des puissances qui semblaient aussi immuables, pour la Russie, pour la Turquie, pour la Chine elle-même, il finira bien

par y avoir quelque chose de changé dans les contingences de l'Église de Dieu... Et si nous ne voyons pas des jours meilleurs, d'autres les verront, nous en avons la ferme espérance ».

En sont-ils bien sûrs ? On peut leur concéder que la Papauté gagnerait à reviser sévèrement ses moyens d'action et de domination : à simplifier ses rouages ; à relever le prestige de l'épiscopat ; à admettre franchement la suppression de son pouvoir temporel ; surtout à répudier son régime de délation et de terreur. Mais peut-elle, sans compromettre son principe même, renoncer à ce qu'ils intitulent « le rêve romain », c'est-à-dire la prétention de régir souverainement les esprits et les corps, les individus et les nations dans toutes les sphères de l'activité humaine ? Ils reconnaissent eux-mêmes dans l'aboutissement actuel de l'organisation pontificale « le résultat d'une sorte de fatalité constitutionnelle qui veut que toute organisation tende à s'unifier et à tout absorber ». Quand un organisme social se trouve en contradiction avec son milieu, l'intransigeance devient une force, s'il peut tirer de lui-même ses moyens d'existence et il gagne alors en pouvoir de résistance ce qu'il perd en étendue et en plasticité. Devant les progrès de l'incrédulité et de l'hérésie qu'elle ne peut plus réprimer par la coaction extérieure avec l'aide des gouvernements, l'Église tend graduellement à redevenir, comme aux premiers jours de son développement dans le monde païen, une *societas perfecta*, une société autonome, isolée, *parfaite*, possédant non seulement sa législation, ses tribunaux, son administration, son budget, mais encore les institutions économiques et sociales nécessaires à l'existence de ses fidèles, — vivant dans le siècle en même temps que hors du siècle et contre le siècle. — Dans ces conditions, la vigilance même avec laquelle elle expulse de son sein les éléments qui compromettraient son unité ou qui visent simplement à modifier son orientation, — la « guillotine sèche », comme disent nos auteurs, — trouvent à la fois leur explication et leur raison d'être, toutes réserves faites quant à la valeur morale des moyens employés.

Cependant l'histoire ne se répète jamais complètement. Il y a dans ce retour vers l'attitude de l'Église primitive, deux différences dont il faut tenir compte. L'une, c'est que l'Église à ses débuts était une démocratie presque anarchique, tandis qu'aujourd'hui elle est une monarchie absolue, assise sur une organisation bureaucratique, comme le présent volume l'expose surabondamment. La seconde, c'est que, aux derniers temps du paganisme, l'Église s'alliait ou du moins s'ouvrait largement aux tendances morales et intellectuelles, les plus avancées de l'époque,

tandis que l'Église romaine d'aujourd'hui, comme le montrent également les cinq auteurs, se met de plus en plus en opposition avec le mouvement normal de la science et de la vie contemporaines. Cette tension opposée des deux courants ne peut que s'accroître, au grand dam de la paix publique, de la solidarité sociale, des intérêts du progrès intellectuel non moins que de la véritable religiosité, pour le malheur surtout des âmes généreuses dont le présent ouvrage nous révèle les angoisses avec une grandeur tragique. Mais il n'en est pas moins à prévoir que si l'Église, dominée par la Papauté, venait à faiblir sur un point quelconque de sa résistance, ce serait le commencement d'une oscillation en sens opposé qui pourrait bien emporter toutes les barrières, même celles dont les cinq collaborateurs anonymes désirent ou acceptent le maintien.

Goblet d'Alviella.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr H. Visscher. — **Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. I. Prolegomena,** 286 pages 8°. — Bonn, Johs Scheogens, 1911. — Ce sont les prolégomènes à l'étude des primitifs du point de vue religieux et social, pour fournir, comme le déclare l'auteur, une base scientifique aux missions chrétiennes (p. vi). La religion est d'abord étudiée comme un fait social, en s'appuyant sur des auteurs comme Guyau, Durkheim, De Roberty et Bayet. La religion est un facteur principal dans tout procès social ; l'homme moderne et la religion ne sont incompatibles qu'en apparence (p. 39). Ce n'est qu'en s'assimilant la religion que la culture moderne pourra vaincre les difficultés qu'elle rencontre (p. 40). La religion appartient à la nature humaine ; elle ne se laisse expulser ni de l'individu ni de la collectivité (p. 42-43). La fonction de la religion, c'est d'indiquer à chacun sa place et son objet en mettant l'individu et la société en face de Dieu et en laissant entendre ainsi l'appel puissant vers la justice. Ceci est vrai surtout pour la religion chrétienne, qui détient la vérité absolue, parce qu'elle se fonde sur la révélation spéciale (p. 47). Aucune justice n'est possible sans la foi religieuse (p. 49) et l'auteur ajoute ne pas parler d'une forme spéciale de la religion chrétienne, mais de cette religion en général.

Après avoir parlé des types sociaux et de leur classification, l'auteur aborde la phase religieuse absolue : la caractéristique de la vie intellectuelle et éthique des primitifs, la personnalité chez les primitifs, l'action du sentiment religieux fondamental dans la vie psychique des primitifs, pour enfin consacrer le plus grand chapitre du livre à l'animisme, au spiritisme et au fétichisme.

Contrairement à l'opinion de Lubbock et autres anthropologues ou ethnographes, qu'il existe des peuples manquant de toute trace de religion, l'auteur admet avec Calvin que la religion est universelle et affirme que les résultats obtenus par l'ethnographie n'amènent pas à l'abandon de la thèse de Calvin. L'école sociologique française considère comme religion tout ce qui prend l'aspect d'une obligation ; de ce point de vue les cérémonies des primitifs revêtent un caractère religieux et comme tous les peuples ont des cérémonies, tous possèdent aussi une religion (p. 169).

En étudiant l'animisme le professeur hollandais considère tour à tour les différents objets du culte animiste : les corps célestes, l'air, la terre, le feu, l'eau, les rocs et les pierres, les arbres et les plantes, les animaux et l'homme. L'animisme et le spiritisme sont définis comme le culte des objets naturels dans

lesquels on admet l'existence d'une âme ou d'un esprit, tandis que le fétiche est un objet supposé contenir une grande quantité d'une espèce particulière de matière animée, par laquelle le fétiche peut exercer une action bienfaisante, sans pour cela représenter une divinité. Notons en passant que le culte des arbres et des plantes, un sujet si vaste, est traité sommairement en quelques lignes, où nous lisons que le *ficus religiosa* est vénéré dans l'Inde et en Afrique, ce qui nous paraît une erreur.

Cette dernière partie du livre, sur l'animisme, le spiritisme et le fétichisme, est bien la plus intéressante et, en la lisant, on oublie volontiers que l'auteur n'a pas voulu avant tout contribuer à la connaissance de la religion des primitifs, mais qu'il a surtout envisagé l'intérêt de la propagation d'une seule religion, le Christianisme, dont il déclare : « Le mystère de l'incarnation du Verbe aura accompli sa destinée terrestre, lorsque la force qui l'anime aura pénétré la conscience de l'humanité tout entière et aura apporté dans toute civilisation la bénédiction éternelle et temporelle qu'elle comporte ».

Nous parlerons plus tard du second volume que nous n'avons pas encore reçu.

B. P. Van der Voo.

Nathaniel Schmidt. — **The New Jesus Myth** (*International Journal of Ethics*, Philadelphie, 1911, vol. IV). — Il n'est pas inutile d'annoncer encore cette étude sur les conditions actuelles de l'histoire de la religion chrétienne spécialement en Allemagne. L'auteur considère surtout les idées du professeur Drews de Carlsruhe, qui, il y a deux ans, soulevèrent la tempête qu'on sait et devinrent le point de départ de polémiques nombreuses. Drews affirme que Jésus de Nazareth n'a jamais existé et il explique l'origine et l'évolution du Christianisme, y compris les Évangiles, par le développement religieux général de l'époque, en considérant l'église chrétienne comme une conséquence gnostique et en déclarant que Jésus était une divinité adorée avant notre ère. Drews a eu des prédécesseurs et des disciples. Il cite lui-même Dupuis, Volney et Nork. Il aurait dû citer les théologiens libéraux, par exemple Bruno Bauer et aussi l'école hollandaise. Drews a sans doute subi l'influence de Kalthoff, Peter Jensen et Karl Vollers. Mais ses maîtres les plus directs sont John M. Robertson, le député anglais et l'Américain William Benjamin Smith, professeur de mathématiques avant qu'il devînt professeur de philosophie. C'est ce dernier qui dans son livre, *Die Christusmythe* (paru en allemand en 1906), annonce la découverte d'un Jésus, divinité pré-chrétienne. Il cherche des preuves pour cette thèse en quatre endroits : un passage d'Épiphane († 403 après J.-C.), une formule de conjuration dans un papyrus conservé à Paris et datant du IVe siècle, l'hymne naassène chez Hippolyte († après l'an 235 de notre ère) et enfin la phrase « les choses concernant Jésus » (dans les *Actes*, 18, 24-28). En 1911, le professeur Cheyne, d'Oxford, le directeur de l'*Encyclopaedia Biblica*, a approuvé formellement la théorie de Smith et Drews en déclarant que « l'homme-dieu, dont le culte en certaine

milieux juifs était probablement pré-chrétien, était désigné sous un nom ressemblant à celui de Jeshua » (*Hibbert Journal*, 1911, p. 891).

Les preuves de ce culte supposé demandent une vérification. M. Schmidt analyse ces preuves et elles ne lui semblent pas suffisantes. Les efforts pour éliminer l'homme Jésus et prouver l'existence de Jésus, le dieu pré-chrétien, ont un objet ultérieur. Drews surtout paraît entreprendre ces efforts pour écarter les pierres d'achoppement de la voie d'une croyance religieuse pure et d'une véritable intégrité morale. « Le principal obstacle », dit Drews, « d'une religion et d'une attitude monistes, c'est la croyance en la réalité historique d'un sauveur idéal unique et insurpassable, une croyance incompatible avec la raison et avec l'histoire ». « Drews a raison », conclut l'auteur de l'essai que nous annonçons, « lorsqu'il soutient que la conception de l'infaillibilité est un obstacle au progrès normal religieux et moral. Mais justement sous ce rapport, les théologiens libéraux — catholiques autant que protestants — ont rendu de grands services. Ils ont écarté les voiles de l'impeccabilité et dévoilé un caractère humain ayant les mêmes passions que nous, sujet aux mêmes expériences du berceau jusqu'à la tombe, et aux mêmes limitations... En même temps, on cherche à dégager les éléments de valeur spirituelle permanents de ce qui est périssable dans le labeur de la vie, même des meilleurs parmi les hommes... Dans cet esprit, les générations futures se demanderont sans doute quelle espèce d'homme était Jésus de Nazareth et quelles leçons utiles on peut déduire de sa vie et de ses paroles. On se posera encore ces questions, lorsqu'on aura cessé de s'inquiéter de la personnalité divine ou humaine de Jésus ainsi que de sa réalité historique ».

B. P. Van der Voo.

J. Tixeront. — **Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne**, t. III : *La fin de l'âge patristique*, in-12 de 583 pages. — Paris, librairie Lecoffre et Gabalda, 1912. — Avant même d'être terminée, l'*Histoire des dogmes* de M. Tixeront est devenue presque classique, au moins dans les milieux catholiques. Nous avons rendu compte du second volume, qui conduisait cette histoire jusqu'à la mort d'Augustin. Le troisième volume, qui vient de paraître, mérite les mêmes éloges : c'est le même souci d'exactitude, le même effort souvent heureux pour dominer un sujet très complexe, et pour concilier les données certaines de la science historique avec les données fondamentales de la tradition. Ce tome III mène l'histoire des dogmes de 430 à 800, d'Augustin à Charlemagne. L'auteur y suit à peu près la même méthode que dans le volume précédent. Il renonce à étudier un à un les auteurs, ce qui l'eût entraîné à des développements infinis et à bien des redites. Il procède généralement par tableaux d'ensemble, qui résument soit les grandes controverses, soit l'état des doctrines durant la période étudiée. C'est d'abord un aperçu général de la théologie grecque, du ve au viie siècle (chap. i). Puis viennent une série de chapitres sur les principales controverses d'Orient : le

Nestorianisme (chap. II), l'Eutychianisme (chap. III), la résistance monophysite au concile de Chalcédoine (chap. IV), les efforts pour concilier les décisions de Chalcédoine et d'Éphèse (chap. V), le monothélisme (chap. VI). Suit un large tableau de la théologie grecque dans cette période, en dehors de la doctrine christologique (chap. VII). Le chapitre VIII nous ramène en Occident, avec le semi-Pélagianisme, avec Cassien et Prosper, avec Fauste et Fulgence, avec Césaire. Le chapitre IX met sous nos yeux le développement de la théologie latine, depuis la mort d'Augustin jusqu'à Charlemagne. Nous retournons en Orient pour assister à la longue querelle iconoclaste (chap. X). Le volume se termine par deux tableaux, qui précisent l'état de la doctrine à la fin de l'âge antique : la théologie grecque, d'après les compilations de Jean Damascène (chap. XI), la théologie latine au temps de Charlemagne (chap. XII).

Avec ce tome III, au seuil du moyen âge, se termine l'*Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* ; manuel consciencieux, solide et pratique, où l'on pourrait évidemment discuter telle partie du plan, tel détail, telle interprétation involontairement tendancieuse, mais où il faut voir surtout l'immensité de la tâche accomplie, les difficultés vaincues, le service rendu à la science.

Paul Monceaux.

Palladius. — **Histoire lausiaque**, texte grec, introduction et traduction française, par A. Lucot. In-12 de LIX-425 pages. — Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1912. — La collection de *Textes et documents*, qui se publie sous la direction de MM. Hemmer et Lejay, vient de s'enrichir d'un nouveau volume, qui sans doute ne sera pas l'un des moins lus ni des moins utiles : l'*Histoire lausiaque* de Palladius.

On sait ce qu'est cet ouvrage : un recueil de souvenirs, de traditions et d'anecdotes sur les premiers anachorètes, recueil composé vers 420 par un moine qui avait voyagé dans tout l'Orient, qui avait longtemps séjourné en Palestine et en Égypte, toujours en quête de renseignements sur les Pères du désert et les cénobites. Quoique toutes les anecdotes n'en soient peut-être pas authentiques, l'ouvrage n'en est pas moins l'un des plus précieux documents que nous possédions sur les origines du monachisme. Il a toujours été lu ; et pourtant, il n'est redevenu lui-même que de nos jours. Dès le début du Moyen Age, il a été fondu avec l'*Historia monachorum* écrite ou traduite par Rufin. C'est seulement en 1904, que l'*Histoire lausiaque* a repris sa forme primitive, dans l'édition critique de Dom Butler.

L'édition nouvelle, avec traduction, est conforme au plan adopté pour les autres volumes de la collection. M. Lucot y reproduit le texte de Dom Butler, avec quelques variantes et quelques notes historiques ou critiques. Dans sa traduction, il s'est proposé, dit-il, de « calquer le texte tel qu'il est, sans rien négliger, ni adapter, ni voiler dans les longueurs, le vague, les redites et le réalisme » (p. LIII). Nous louerons donc l'exactitude, tout en regrettant que le

traducteur, suivant la mode du jour, ait cru devoir tout sacrifier, parfois jusqu'à la netteté de la phrase, à ce souci d'exactitude.

Le texte et la traduction sont précédés d'une intéressante *Introduction* sur le monachisme oriental, sur la vie de Palladius et l'*Histoire lausiaque*, sur les manuscrits, les éditions, le texte critique, sur la valeur du récit, sur le contenu doctrinal ou ascétique, sur l'écrivain. Le volume se termine par un *Index* des mots présentant quelque intérêt historique ou linguistique, et par une table de concordance avec l'édition traditionnelle de Migne comme avec l'édition critique de Butler.

Paul Monceaux.

Dom Henry Leclercq. — **Les Martyrs**. XI. *La Révolution* (1791-1794). — Paris, Oudin, 1911, in-12, cxxiv-521 pages. — Ce volume est l'onzième d'un « Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au xxe siècle ». Il comprend vingt-deux actes de martyrs ou de confesseurs de la foi (prêtres fustigés, bannis ou déportés). L'éditeur annonce que ce n'est que « la moitié des actes rassemblés pour cette période : un second volume lui sera consacré ». Les actes ici publiés sont accompagnés de notes bibliographiques et explicatives suffisantes. Deux longues notes préliminaires les précèdent, traitant de « la constitution civile du clergé », et des « serments, soumissions et déclarations exigés du clergé pendant la Révolution ». Ces deux études auraient pu avantageusement être plus fouillées et indiquer, par exemple, certaines causes qui déchaînèrent une sorte de colère populaire dont furent victimes certains « martyrs ».

Le « martyre » du roi Louis XVI occupe 45 pages. L'auteur déclare qu'il a été déterminé à le ranger parmi les « martyrs », parce que Pie VI l'a considéré comme tel dans une allocution prononcée en consistoire secret, le 17 juin 1793.

Une introduction très étendue, si étendue qu'elle paraît hors-d'œuvre, a la prétention d'esquisser l'histoire du « progrès de l'irréligion en France du xviie siècle à la révolution ». L'apport de la découverte du système scientifique de l'univers y est naturellement négligé.

L'auteur ne manque pas d'ailleurs d'un certain libéralisme. Il déclare que « pour s'en tenir au point de vue religieux, la Révocation de l'Edit de Nantes fut une injustice et une maladresse » (p. xxxviii). Il fait aussi d'assez longues citations d'Aubertin, de Babeau, de Sainte-Beuve et même de Renan, auteurs, dit-il, « peu familiers aux lecteurs de ce *Recueil d'Actes des Martyrs* ». Il est vrai que quand leurs expressions lui semblent troublantes, il les remplace par quelques mots, honnêtement placés entre crochets. Les pages ainsi exorcisées restent encore, — et de beaucoup, — les meilleures du livre. Souhaitons qu'elles donnent à ses lecteurs l'idée de recourir aux textes complets et authentiques.

A. Houtin.

Luigi Antonio Villari. — **Le Chiese cristiane**. *Considerazioni di un Libero Credente non modernista*. — Lugano, Casa editrice del « Cœnobium », 1912; in-8, 128 pages. — Considérations purement subjectives d'un catholique qui a beaucoup lu et qui garde la nostalgie de l'ecclésiasticisme. « L'Église du Christ est incorrompue en tant qu'invisible et spirituelle, maculée en tant que visible et matérielle, toujours protégée par le Christ et impeccable, jusques à sa consommation, dans ses types et dans ses représentants privilégiés, dans ses doctrines fondamentales » (p. 122). « Les églises sont nécessaires... » (p. 123).

A. H.

Dr Karl Hoeber. — **Der Streit um den Zentrumscharakter**. — Cologne, J. P. Bachem, 1912, in-8, 138 pages. — Utile recueil de documents sur les querelles qui, depuis 1906, divisent les catholiques en Allemagne à propos du caractère du Centre et des « directions » de Cologne et de Berlin. Bon supplément à l'histoire du Modernisme du Dr Schnitzer, dont il a été rendu compte ci-dessus, tome LXV, p. 126.

A. H.

Encyclopædia of Religions and Ethics, edited by James Hastings, vol. III, *Burial-Confessions*, 1 vol. 4° de xvi-901 pages.; vol. IV, *Confirmation-Drama*. 1 vol. 4° de xvi-907 pages. Edimbourg, T. et T. Clark, 1910-1911. — La publication de la magistrale encyclopédie se continue très régulièrement, à raison d'un volume chaque année. Les tomes III et IV ne le cèdent en rien aux deux premiers : même sens pratique dans l'organisation de cet énorme répertoire de faits; même bonheur dans le choix des collaborateurs. Dans le t. III, au nombre des mots typiques les plus importants, se trouve *Charmes et Amulets* qui ne comporte pas moins de 158 colonnes de texte dense et a pour auteurs MM. B. Freire-Marecco, W. H. Worrell, R. H. Lowie, R. C. Thompson, J. N. Bateson, J. A. Macculloch, Feng-Shu, E. von Dobschütz, E. Naville, L. Deubner, A. B. S. Kennedy, W. Crooke, L. C. Casartelli, W. L. Hildburgh, M. Gaster, L. Spence, C. de Vaux, R. Wünsch, O. Schrader, L. A. Waddell, G. M. Bolling. L'article *Calendar* est presque aussi considérable, et dans ce même tome se trouvent encore les mots *Children*, *Communion with Deity*, *Chastity*, *Celibacy*, *Charity*, etc. qui ont les proportions de copieux et excellents manuels spéciaux. Cela sans préjudice de mots plus restreints ou confiés à un seul auteur : M. Mac Culloch donne à ce tome un article approfondi sur les Celtes, et M. Kirsopp Lake une étude minutieuse et claire sur la Noël (*Christmas*), notre collaborateur M. A. Cabaton traite avec la compétence que l'on sait des *Chams* et du *Cambodge*, M. Turmel fait un exposé très lucide des différents systèmes de *Concordats*.

Le tome IV réunit une série de vastes enquêtes en coopération : *Cosmogony and Cosmology*, *Crimes and Punishments*, *Death and disposal of the Dead* dont M. P. Hartland a écrit la très importante introduction, *Deification*, *Demons*

and Spirits, *Disease and Medicine*, *Divination*, *Drama* etc. M. G. Foucart, que les lecteurs de notre Revue connaissent bien, a apporté à ces articles collectifs une participation égyptologique très neuve — et M. Goblet d'Alviella a traité du symbolisme de la croix non chrétienne et chrétienne (art. *Cross*) avec une information aussi pénétrante que rigoureusement critique. M. Workman, dans l'article *Crusades*, fait preuve d'une concision et d'une précision qui étaient également malaisées à atteindre en ces matières. Dans ces deux tomes, les articles de théologie, d'exégèse, d'histoire religieuse moderne ou contemporaine, sont à leur juste rang, ni esquivés ni encombrants : notons les articles *Christianity* (A. E. Garvie), *Catechismus* (E. T. Horn, J. H. Maude, A. Speath), *Church of England* (F. W. Head) et surtout le très important travail de M. W. A. Curtis, *Confessions* donné en fin du IIIe tome.

P. A.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Les fouilles de Tounah (Égypte). — Le capitaine Raymond Weill a envoyé à l'Académie des Inscriptions de bonnes nouvelles de ses fouilles en Égypte à la date du 23 février 1912 : « Particulièrement intéressante au point de vue historique est la rencontre de nombreux vestiges d'un temple d'Amenothès IV, dont la présence nous rappelle qu'en ce lieu de Tounah nous sommes à la limite nord du grand domaine de *Tell El-Amarna* que le « roi hérétique » avait découpé dans le territoire des nomes environnants pour en faire l'apanage du Disque rayonnant, le dieu pour lequel il entendait détrôner le vieil Amon de Thèbes. On sait que l'innovation fut malheureuse. Après la mort du Pharaon révolutionnaire, son nom fut martelé, ses temples solaires détruits, et quant à celui de Tounah, décoré de beaux hiéroglyphes sculptés et peints, ses murs fournirent des matériaux aux tombeaux de la nécropole ramesside. Parmi les objets les plus importants trouvés dans cette nécropole du Nouvel Empire, je mentionnerai particulièrement un grand sarcophage en granit noir de la bonne époque thébaine (vers 1500 av. J.-C.), à couvercle anthropoïde, décoré de figures et d'inscriptions sur toute la surface du couvercle et de la cuve. Il appartenait à une dame *Nashouiou* « supérieure du harem de Thot d'Hermopolis », c'est-à-dire régente de la maison des courtisanes sacrées, épouses du dieu, dont l'administration faisait partie des services du grand sanctuaire. »

Les fouilles de 'Aïn Shems. — M. Duncan Mackenzie, bien connu par ses travaux à Cnosse, a succédé à M. Macalister dans la conduite des recherches que poursuit en Palestine, depuis bientôt un demi-siècle, le Palestine Exploration Fund. Les chantiers de fouilles ont été installés à 'Aïn Shems qui représente l'ancien site de Bethsemes (I Sam., VI, 9 et suiv. ; I *Rois*, IV, 9), au sud de Gézer, non loin de la voie du chemin de fer qui conduit de Jaffa à Jérusalem. Le résultat de la première campagne (1911) est donné dans l'*Annual 1911* du Palestine Expl. Fund, qui vient de paraître. Le fait le plus intéressant est la découverte d'un strate où les édifices construits en brique séchée au soleil ont été détruits par un violent incendie. A quel fait historique de haute époque se rapporte la ruine de la ville? M. Mackenzie réserve la réponse. Au-dessous de cette ville brûlée un strate assez épais atteste une civilisation que M. Mackenzie classe provisoirement vers le début du deuxième millénaire. — Le déblaiement d'une grotte à l'est du site a mis en évidence de la céramique égéenne et

notamment chypriote d'époque mycénienne. — Au cours du déblaiement on a dégagé un couvent byzantin qui, par le plan comme par la décoration, rappelle le couvent d'Abdeh exploré par les Dominicains de Jérusalem (*Revue Bibl.*, 1904, p. 1-59).

Les tombes des patriarches à Hébron. — On sait que la mosquée d'Hébron qu'on prétend être construite sur la caverne de Macpêlah et conserver les tombes des patriarches, est rigoureusement interdite aux non-musulmans. L'interdiction a fléchi quelques fois cependant, notamment lors de la visite d'Édouard VII et de Georges V, alors qu'ils étaient princes de Galles. A cette dernière occasion le colonel Conder releva le plan de la fameuse caverne et en donna une description (*Palestine Expl. Fund, Quarterly Statement*, oct. 1882, p. 197-206). Cette description est heureusement complétée aujourd'hui par six bonnes photographies des tombes des patriarches que vient de donner la *Northern British-Israel Review* (janvier 1911) et que reproduit le *Quart. Stat.*, juillet 1912, du *Palestine Expl. Fund*. On constatera à regret que ce ne sont nullement des tombes plus ou moins anciennes, mais des cénotaphes recouverts de draperies modernes. Les rares objets non modernes qui les accompagnent ne remontent pas au delà des Croisades.

Fouilles à Thasos. — Une découverte accidentelle et les fouilles de Macridy-bey ont mis à jour dans l'île de Thasos un hiéron orné de plusieurs statues de femmes, *ex-voto* consacrés à Artémis Pôlô. « Callimaque, écrit Macridy-bey (*Jahrb. Arch. Inst.*, 1912, p. 11) dans son hymne à Artémis parle de beaucoup d'îles dans lesquelles il y aurait des autels d'Artémis et des bois sacrés... Nous connaissons dans la plupart des Sporades et des Cyclades des sanctuaires d'Artémis aux épithètes différentes. Nous constatons aujourd'hui que Thasos aussi, quoique un peu plus tard, participa à ce culte si répandu. L'épithète nouvelle de Πωλώ correspond à ce caractère de chasteté virginale qui était pour les Grecs le caractère essentiel d'Artémis et qu'ils avaient voulu retrouver jusque dans son nom... Les détails de ce culte thasien d'Artémis nous échappent encore ; nous constatons simplement que le sanctuaire était particulièrement vénéré par les femmes mariées dont Artémis semble être la déesse protectrice ».

M. Ad. Reinach a repris en 1911 l'exploration du téménos d'Artémis Pôlô et en fera bientôt connaître les intéressants résultats. Des sondages ont révélé les vestiges d'un monastère byzantin.

La même année, MM. Charles Picard et Avezou se sont attachés à étudier l'enceinte hellénique et le temple voisin de l'acropole. Des bas-reliefs ornaient les portes de la ville que les jeunes explorateurs ont désignées, d'après les sujets représentés, sous les noms de *Porte de Zeus* et de *Porte d'Hêraklès et de Dionysos*. Une autre porte dite *porte oblique* ou du *Silène au canthare* a été découverte. Un des montants était sculpté d'une remarquable figure de Silène tenant

un canthare, œuvre ionienne du VIe siècle. Son rôle est celui qu'une inscription attribue à l'Héraclès et au Dionysos représentés sur les bas-reliefs de la porte voisine, il est le gardien de la ville.

R. D.

Un traité de S. Pacien. — Dans son livre contre Félix d'Urgel, Agobard, évêque de Lyon, cite un passage d'un traité « De similitudine carnis peccati », qu'il attribue à S. Jérôme. Le R. P. Dom G. Morin vient de retrouver ce traité dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, et nous promet de le publier bientôt. Déjà, dans la *Revue Bénédictine* (1912, p. 1-28), le R. P. M. nous en donne le contenu suivi d'une étude critique, qui lui a permis de l'attribuer avec certitude à S. Pacien de Barcelone. L'auteur s'adresse à une personne influente du pays, qui vient d'être attaquée par l'épidémie qui ravage la province. Il l'exhorte à supporter patiemment cette épreuve que la Providence lui envoie, à l'exemple du Christ qui, sous ce rapport, n'a pas voulu se faire une situation à part. Au point de vue doctrinal, l'auteur professe des sentiments tout à fait orthodoxes : pour ce qui concerne la christologie d'une part, il démontre longuement contre les manichéens la réalité de la chair du Christ et rejette également l'hérésie des ariens ; d'autre part, pour ce qui regarde la doctrine anthropologique, il se prononce en passant contre la préexistence des âmes et rattache au péché originel tous les maux qui accablent l'humanité. Pour identifier l'auteur du traité, le R. P. Morin prouve qu'on ne peut pas se baser sur les témoignages externes que nous possédons, ceux-ci étant contradictoires ; il faut donc recourir à des arguments internes. Or, la comparaison entre le *De similitudine* et les traités de S. Pacien montre bien que l'auteur du *De similitudine* n'est autre que S. Pacien lui-même. En effet, de part et d'autre on trouve le même style, l'emploi des mêmes mots, les mêmes particularités syntaxiques, parfois aussi les mêmes citations bibliques. (*Rev. d'Hist. ecclésiastique*, avril, p. 397).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le fameux débat Babel-Bibel, dont nos lecteurs n'ont pas oublié les péripéties, reprendrait-il ? En réalité, la question n'a pas cessé d'être agitée, mais l'intérêt renaît du fait que Friedrich Delitzsch rentre en scène. Le savant professeur d'assyriologie à l'Université de Berlin a tenu en octobre 1911 trois conférences sur l'importance des fouilles assyro-babyloniennes pour le temps présent, devant l'association des professeurs de Spandau. Le pasteur militaire en chef Strauss consacra aussitôt deux séances du soir (*Abendgottesdienst*) à une réfutation en règle. C'est à quoi répond Delitzsch dans une brochure intitulée : *Ernste Fragen. Eine Erwiderung* (Stutgard et Berlin, Deutsche

Verlags-Anstalt, 1912, 40 pages in-8°). Delitzsch n'a pas de peine à convaincre le pasteur Strauss de quelques méprises et il maintient que le droit babylonien ne le cède pas à la Thora comme valeur morale quand il ne lui est pas supérieur. Il discute l'origine babylonienne du sabbat et deux passages messianiques de la Bible. La conclusion de l'opuscule justifie le titre qui est une allusion aux difficultés du problème pédagogique : il demande que les maîtres soient libérés de l'obligation d'enseigner ce que souvent leur conscience et leur raison contredisent.

— La chronologie du règne de Hammourabi est définitivement établie grâce à une tablette que publie le P. Scheil (*La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi*, extr. des *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXXIX, Paris, Klincksieck. Prix : 1 fr. 50). Année par année, les faits importants du règne y sont mentionnés, ce sont les faits éponymes. « Le plus grand nombre y est d'ordre religieux ou liturgique, une douzaine s'y rapportent à la canalisation et à la fortification : le reste concerne des faits de guerre. » Parmi ces derniers, il en est un dont l'importance serait considérable, c'est celui qui permettrait d'identifier Hammourabi à Amraphel et donnerait au chapitre XIV de la Genèse l'autorité que la plupart des exégètes lui refusent. Malheureusement, il n'en est rien. On trouve, à la 39ᵉ année, mention de la soumission par Hammourabi de la totalité de ses ennemis habitant le désert ; mais cela vaut-il pour une expédition qui aurait poussé jusqu'en Palestine ? On peut en douter et l'opinion qui voit dans le chap. XIV de la Genèse un simple midrasch garde toute sa valeur.

— M. Baudissin, dont nous avons analysé tout récemment l'important ouvrage sur *Adonis und Esmun*, étudie dans la *Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellschaft* (1912, p. 171-188) les traditions que les Harraniens conservaient sur Tammouz. On sait depuis Chwolson que les habitants de *Harran*, qui ont pris indûment le nom de Sabiens, ont conservé jusqu'en plein Islam leurs anciens cultes païens, résultat d'un syncrétisme complexe. D'une comparaison soigneuse des traditions parvenues jusqu'à nous, M. Baudissin tire des conclusions intéressantes. C'est ainsi que le mythe babylonien-phénicien prend chez les auteurs de basse époque (Pseudo-Méliton, Bar Koni, etc...), et grâce à l'évhémérisme, l'allure d'un conte dont on peut suivre le transfert de Chypre à Harran en passant par Byblos. Par contre, M. B. montre l'importance du texte d'En-Nedim sur Tamoura, dieu des Harraniens, qu'il corrige en Tamouza.

— Dans *Some Palestinian cults in the Graeco-Roman Age* (*Proceedings of the British Academy*, t. V, mars 1912), M. G. F. Hill poursuit ses intéressantes études religieuses d'après les monnaies. Il repousse à bon droit, pour le revers des monnaies de Césarée de Palestine, l'ancienne explication d'Astarté tenant la tête d'Adonis. La représentation lui paraît plutôt dériver du culte de l'em-

pereur dont la déesse — que ce soit le *genius* de l'empereur ou la Fortune de la ville — tient le buste. M. Hill passe en revue les cultes païens qui furent intronisés à Néapolis (Sichem), ceux d'Ascalon et de Gaza. Il revient sur la curieuse monnaie d'Ascalon où le dieu représenté est dénommé ΦΑΝΗΒΑΛΟC. Nous n'avions pas cru devoir nous arrêter à l'explication *pené-ba'al*, épithète bien connue de Tanit parce que la divinité représentée ici était un dieu et non une hypostase, mais un grand dieu. Il tient, en effet, la harpé, ce qui le classe comme Bel-Kronos, probablement l'Héraclès-Bel que nous fait connaître une inscription grecque. Nous avions tenté d'expliquer Phanébalos par le grec, sans arriver à un résultat bien satisfaisant. M. Hill penche vers l'explication *pené-ba'al* et tient le dieu pour une manifestation de Ba'al comme dieu de la guerre. — Le dieu d'Ascalon que les monnaies nous montrent adapté en Osiris et monté sur trois lions, ne serait-il pas l'Ἀσκληπιὸς λεοντοῦχος adoré dans cette ville ? L'identification paraîtra vraisemblable si l'on admet l'identité d'Eschmoun-Asclépios avec Adonis, puisque ce dernier a été lui-même rapproché d'Osiris.

— Le professeur Jos. Marquart a présenté à l'Académie de Berlin une curieuse étude sur la conversion des Ouigoures d'après le récit de Djouwaini (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1912, p. 486-502). La religion nouvelle qui fut adoptée par les Ouigoures sous Buqu Khan (seconde moitié du VIIIe siècle de notre ère) serait le bouddhisme. L'auteur ancien le désigne sous le nom de culte des idoles (*but-parasti*) ou de *nom*. Ce terme sogdien n'est autre que le grec νόμος et traduit le *dharma* bouddhique. L'inscription de Qara Balgassun publiée par MM. Radloff et Salemann en est rapprochée. M. Marquart étudie aussi l'influence des idées chiites sur ces populations. Il reconnait un déplacement des idées totémiques et manichéennes des anciens Ouigoures. L'antique légende, qui donnait le loup comme ancêtre aux Kao-kü (Ouigoures), est modifiée en ce sens que c'est le lion qui tient cette place : 'Ali est le lion de Dieu. De plus, le chef qui était considéré comme l'émanation de Mânî, fait souvent figure d'Alida. Cela n'empêche que les Turcs devaient se montrer les plus fermes soutiens de la doctrine sunnite.

— M. Paul Foucart a lu devant l'Académie des Inscriptions un important mémoire sur *Les drames sacrés d'Eleusis* (*Comptes-rendus* 1912, p. 123-145), pour lequel il a fait appel à la collaboration de son fils, M. George Foucart. Le maître éminent arrive à cette conclusion sur le rituel éleusinien : « Le drame représenté dans l'époptie était plus qu'un spectacle, plus qu'une cérémonie imposante ; il faut y voir un rite puissant, grâce auquel le couple divin, renouvelant son action bienfaisante, accordait à la terre de l'Attique une nouvelle année d'abondance et de prospérité. » A vrai dire, le lecteur qui cherche à démêler la méthode qu'on lui propose, éprouve quelque perplexité. Il voit bien qu'on repousse « les théories de l'ancienne école ethnologique » ; il se convainc

qu'on doit écarter Frazer et ses descriptions fallacieuses. Mais, quand on en vient aux explications positives, il se demande si l'on ne ramasse pas les armes de Frazer après l'avoir mis hors de combat. On affirme que les théories de l'école, sur la magie, sont un leurre, mais l'explication qu'on donne de l'hiérogamie en découle directement, et l'on se sert presque des mêmes termes pour décrire les « choses sacrées et les rites, mêlés de religion et de magie, propres à provoquer l'intervention favorable de la divinité, à exercer même sur ses actes une influence décisive et presque une contrainte. » L'incertitude est encore accrue par le fait que MM. Paul et George Foucart ne sont nullement d'accord sur la direction à suivre. M. George Foucart est un comparatiste résolu[1], M. Paul Foucart est anti-comparatiste, à tel point que, relevant des analogies de culte entre l'Égypte et l'Attique, il ne peut conclure qu'à un emprunt. M. Paul Foucart assure que « le culte est fait pour les dieux, non pour les hommes », et cependant, « les faits exposés et expliqués par M. George Foucart mettent en lumière l'idée que le drame liturgique d'Osiris » est « une représentation commémorative » qui assure « la prospérité de l'Égypte, ce qui explique pourquoi le pays tout entier tressaille de joie. » Mais ce sont là des points de détail et ils n'enlèvent rien à l'intérêt de ce mémoire qui marque une évolution très nette vers des notions inconnues à l'ancienne philologie classique. Ne serait-ce qu'à ce point de vue, l'œuvre de l' « ancienne école ethnologique » n'aura pas été sans fruit.

— M. Franz Cumont a retrouvé et republié un curieux ex-voto (*Un ex-voto au Théos Hypsistos*, ext. des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, Classe des lettres, mai 1912), provenant de l'ancienne Thyatire de Lydie. C'est un aigle posant sur une plinthe où l'on lit, en grec, la dédicace suivante : « Moschianos, fils de Bassilleos, a consacré cet ex-voto au Théos Hypsistos ». On sait comment M. Cumont définit ce dernier : « C'est le nom sous lequel les colonies judéo-grecques de la *Diaspora* et les païens qui avaient plus ou moins adopté leurs croyances, désignèrent le dieu d'Israël ». On peut rappeler à ce propos la représentation de l'aigle sur certaines synagogues de Galilée.

— On admet généralement, bien que l'hypothèse ne repose sur aucun fondement, que Monaco doit son nom à l'Héraclès phénicien qualifié d'Héraclès *Monoikos*, soit parce qu'il y aurait demeuré seul, soit, d'après l'abbé Bargès, parce que *Monoikos* était une déformation de *menouakh*, épithète phénicienne

1) Voir son *Histoire des Religions et méthode comparative* (Picard, 1912). Qu'on nous permette de rectifier ce qui est dit dans cet ouvrage, p. LXVIII-LXIX, de « l'apparition, encore bien timide, des non-civilisés dans la *Revue* spécialement réservée à l'*Histoire des Religions* ». Cette Revue a fait place depuis sa fondation à l'étude des cultes des non-civilisés, et les vigoureuses discussions que Léon Marillier y a conduites sont encore présentes à toutes les mémoires. Elle s'est efforcée depuis d'en continuer la tradition, et il suffit de se référer aux tables semestrielles pour s'assurer qu'elle n'y a pas manqué.

de Melqart — qu'à la vérité on ne rencontre nulle part. Dans une communication à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 98-100), M. Salomon Reinach écarte ces rapprochements et apporte une solution toponymique beaucoup plus vraisemblable : « Ces deux étymologies, remarque-t-il, sont inadmissibles. D'abord, *Monoikos* n'existe pas comme épithète divine, en dehors du seul exemple de l'*Héraclès Monoikos* de Monaco ; l'hésitation de l'auteur grec suivi par Servius prouve assez que le sens attribué à *Monoikos* n'était autorisé par aucun usage. Quant à l'hypothèse phénicienne, elle est d'autant plus à rejeter que l'étymologie populaire, s'exerçant sur un mot comme *Menouahh*, n'aurait jamais créé un mot insolite comme *Monoikos*.

« Les villes antiques portent et gardent généralement le nom des tribus dont elles sont le centre... Or, nous connaissons, au nord de Marseille, une tribu ligure des *Albioeci*, dont les guerriers sont représentés sur l'arc d'Orange. Dans ces noms, *-oeci* ou *-oecos* est la désinence correspondant lettre pour lettre au grec *-oikos* ; nous avons donc tout lieu de supposer que la tribu ligure dont Monaco était le centre s'appelait du nom de *Mon-oeci*, au singulier *Mon-oecos*.

« Les Grecs, transcrivant *Monoecos* dans leur langue, obtinrent le mot *monoikos*, qui signifie « celui qui habite seul » ; ils essayèrent de l'expliquer comme épithète du dieu local, celui de la tribu, qui était un Hercule ligure, et non phénicien. Les modernes ont eu le tort de prendre au sérieux un de leurs essais d'explication ».

— M. Jérôme Carcopino a étudié le rôle d'Ostie dans l'*Enéide* (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 104-105) : « Dans l'*Enéide*, Lavinium n'a rien à voir avec l'histoire d'Énée ; c'est la ville des *Laurentes* et de Latinus. La ville que fonda Énée, c'est Troja, aux bouches du Tibre, sur l'emplacement de la future Ostie. Les prédictions et les miracles que la tradition courante rapporte à Lavinium se réfèrent dans l'Énéide à cette Troja ostienne et s'expliquent, notamment l'apparition et le sacrifice de la laie pleine au livre VIII, non pas, comme on l'admet généralement en fonction du culte lavinien des Pénates, mais en fonction du culte ostien de Volkanus, dieu du Tibre, et de Maia, la parèdre de ce Volkanus primitif. Si Virgile a conféré au site d'Ostie le prestige dont la tradition environne Lavinium, c'est pour plusieurs raisons : d'abord, le poète pouvait mettre ainsi les projets de création d'un port à Ostie, que méditait Auguste, sous la tutelle de ces grands souvenirs légendaires. Ensuite, grâce à cette Troja, élevée près du *flavus... Thybris*, équivalents latins du Xanthos et du Thymbris son affluent de Phrygie, non seulement il effaçait toute contradiction entre son poème et la prophétie d'Homère sur Énée qui « règne sur Troie », mais il semblait faire sortir l'*Enéide* de l'*Iliade* en vertu d'une espèce de préfiguration mystique. »

— L'Académie des Inscriptions a entendu une seconde communication sur l'Énéide, due à M. Pichon et concernant l'épisode d'Amata (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 119) : « Après avoir relevé dans le récit de Virgile quelques anomalies et obscurités, le savant latiniste essaie de les expliquer en recherchant les traditions religieuses auxquelles le poète a fait des emprunts. Il pense que Virgile a voulu représenter dans la fuite extatique d'Amata, le rite des fêtes de Liber, le Bacchus latin ; que, d'autre part, Amata est le prototype des Vestales ; mais qu'il a dû y avoir à l'origine une association entre le culte de Liber et celui de Vesta ».

— M. Ph. S. van Ronkel (*Une amulette arabo-malaise*, dans *Journal asiatique*, 1912, I, p. 299-309) apporte une intéressante contribution au folklore de Java et de Sumatra et au mysticisme musulman, en Extrême-Orient. Les musulmans de l'Archipel indien font un grand usage de rouleaux magiques contenant des invocations, des incantations ou des charmes. L'auteur pense que « ce mysticisme, se servant de phrases arabes, est d'origine hindoustanie, principalement du sud de l'Hindoustan, et se trouve admirablement adapté aux anciennes croyances animistes des tribus indonésiennes ». Beaucoup de ces formules, de ces signes cabalistiques sont d'usage courant dans la magie arabe. On remarquera que la légende des Sept-Dormants d'Éphèse, ou tout au moins les noms des Sept-Dormants et de leur chien fidèle, a pénétré à Java grâce à ces talismans.

— La 13e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islâm* (Bornu-Caghataikhan) fournit des renseignements sur l'islamisme assez altéré du *Bornu* (G. Yver), sur les diverses confessions de *Bosnie-Herzégovine* (J. Kresmarik) et notamment l'organisation de l'Islam, appelée à servir de modèle en d'autres régions. Citons encore *Budan* (Baba), saint musulman (Houtsma), *Budd* désignant une pagode ou le Bouddha (Carra de Vaux), *Buduh*, mot magique (Macdonald), *Buhlul al-madjnoun* ou le fou et ses légendes (Macdonald), *al-Bukhari*, le fameux auteur du recueil des traditions islamiques (Brockelmann), *al-Buni* (de Bône) une autorité chez les Arabes pour les sciences occultes (Carra de Vaux), *Burak*, l'animal fabuleux que chevaucha le prophète, article qui n'indique pas l'origine persane de la légende (Carra de Vaux).

R. D.

— Le très érudit historien des paroisses angevines, M. l'abbé F. Uzureau, rassemble en un fascicule publié par l'*Anjou historique* (Schmit et Siraudeau, Angers) tous les témoignages contemporains qui parlent du *Miracle eucharistique des Ulmes* (*Maine-et-Loire*). La paroisse des Ulmes de Saint-Florent faisait partie de l'archiprêtré, du gouvernement, de la sénéchaussée et de l'élection de Saumur. Aujourd'hui cette petite commune dépend du canton de Doué-la-Fontaine et de l'arrondissement de Saumur. C'est le 2 juin 1668 que,

d'après les relations recueillies par M. Uzureau, le curé et les fidèles rassemblés dans l'église des Ulmes, crurent voir, au moment où le prêtre prononçait les mots *Verbum caro panem*, la figure de Jésus-Christ apparaître dans l'hostie. Une fête anniversaire fut aussitôt instituée. Des pèlerinages eurent lieu jusqu'au moment de la Révolution et reprirent en 1856 sous la direction des Pères du Saint-Sacrement. L'hostie miraculeuse avait été emportée au Puy-Notre-Dame, en 1794, par M. Lamoureux, curé assermenté des Ulmes. Les textes que donne M. Uzureau se répètent beaucoup: il faut peut-être porter une attention toute spéciale sur les n°s VII et IX qui font allusion à un synchronisme intéressant : le miracle eut lieu aux Ulmes tandis que les Huguenots tenaient un synode à deux lieues de là, à Saumur, et l'auteur d'une brochure contemporaine (n° IX) use et n'est peut-être pas le seul à user de cet argument contre les détracteurs de la présence réelle (cf. n° XV). Notons que l'évêque d'Angers qui fait publier le miracle est Henri Arnauld frère d'Arnauld d'Andilly et du grand Arnauld, et l'un des quatre évêques patrons de Port Royal.

— M. Henri Lemaître a publié dans le *Moyen âge* (mars-avril 1912) une intéressante étude sur la « statue miraculeuse de la Sainte-Chapelle ». Cette statue qui figurait au portail de la chapelle basse portait le nom de Notre-Dame de l'Étoile. Disparue au moment de la réfection des sculptures de la Sainte-Chapelle, elle serait aujourd'hui, selon une tradition que rien n'appuie sérieusement, conservée dans la chapelle assomptionniste de la rue François Ier. Mais c'est de sa légende plus ancienne que s'occupe M. Lemaître : une tradition verbale, transcrite au xviie siècle par Marin Morel, voulait que Duns Scot, s'apprêtant à aller défendre la thèse de l'Immaculée Conception dans une assemblée de théologiens réunis à Paris en 1304, se fût prosterné devant cette statue en lui demandant de l'inspirer dans la difficile controverse. La Vierge se serait alors inclinée en signe d'assentiment et d'encouragement, et ainsi s'expliquerait l'inclinaison marquée de la tête de la statue. Aucun document contemporain ne vient à l'appui de cette tradition. Il est vrai, remarque M. Lemaître, que Duns Scot, lu, commenté, glosé à l'infini, n'a laissé dans l'histoire que des traces insignifiantes. Née dans le voisinage de la Sainte-Chapelle, probablement suggérée par quelque fresque ou tableau, où le docteur était représenté au pied de l'image et lui parlant, la légende fait d'abord un stage en pays étranger, surtout en Espagne où elle devient un épisode de la dispute sur l'Immaculée Conception. D'Espagne, elle rentre en France où, le premier, Foderé, en 1619, en donne une version que les différents biographes de Duns Scot ne font plus que paraphraser.

— *La Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, a publié dans son n° d'avril dernier une importante notice consacrée à l'un des plus éminents bollandistes, le P. Albert Poncelet, mort en janvier dernier, à Montpellier, au cours d'un voyage d'études. Le P. Poncelet, que Ch. de Smedt avait appelé auprès de lui

en 1886 fut l'un de ses meilleurs auxiliaires pour la réalisation des idées de progrès conçues par le senior que pleure le savant institut. « Nous ne savons dans lequel de ces trois domaines, *Acta Sanctorum*, *Analecta Bollandiana*, inventaire de sources biographiques, nous devons admirer le plus l'activité prodigieuse du P. Poncelet... » Le tome III de novembre ne renferme pas moins de quinze notices et commentaires dus à sa plume. De cette vaste contribution, le plus brillant peut-être est constitué par le commentaire sur la vie de saint Willibrord, apôtre des Frisons. « C'est incontestablement le chef-d'œuvre du P. Poncelet, au point de vue de l'ampleur des recherches, de la sûreté de la critique et de l'étendue de l'érudition : l'on aura une idée du soin avec lequel le regretté savant préparait ses éditions de textes en constatant que la publication de la *Vita Willibrordi* est faite d'après trente-neuf manuscrits ». Le P. De Smedt avait confié au P. Poncelet la tâche énorme de développer l'ébauche conçue par lui de la *Bibliotheca hagiographica latina*. Le P. Poncelet la compléta, la refondit : elle vit le jour en 1898-1901 et aussitôt le savant bollandiste commença à parfaire ce travail déjà excellent. Le 27 novembre dernier il terminait la préface d'une nouvelle édition du supplément (Bruxelles 1911) — et jusqu'à sa mort il ne cessa de tenir à jour, dans les Analecta, le répertoire fondamental.

La notice à laquelle nous faisons ici des emprunts cite à juste titre comme le plus bel éloge décerné à la vie scientifique du P. Poncelet les lignes qu'écrivit dans le *Neues Archiv* (v. XXX, 1905) le grand hagiographe allemand Bruno Krusch à propos d'un article du P. Poncelet sur les *Saints de Micy* : « Ce travail représente un tournant dans la méthode de critique des Bollandistes et a dès lors droit à notre plus vif intérêt... La distance entre cette méthode vraiment libérale (wahrhaft freisinnigen Forschung) et la critique très crédule de la génération précédente des Bollandistes est tellement colossale, que cet article peut faire croire au commencement d'une époque nouvelle... », éloge d'autant plus précieux que le P. Poncelet et l'auteur des « Vies de saints mérovingiens » s'étaient trouvés parfois en désaccord scientifique et que le bollandiste avait eu souvent le dernier mot.

— La *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* a changé son format et son aspect typographique, mais n'a rien ou presque rien modifié de son plan pratique ni de sa bonne et solide rédaction. Les articles sur les procédés d'évangélisation n'y empiètent pas sur la place des articles d'information ethnographique, et ces derniers peuvent, on le sait, rendre de sérieux services à nos études. Les derniers évènements qui ont mis à l'ordre du jour la question des races en Chine et ému profondément l'âme religieuse du vaste empire sont l'objet de précis commentaires de la part du Dr P. Rohrbach (fasc. 3 et 4 du tome XXVII). On lira aussi avec profit un court article de M. Wilhelm-Tsingtau sur les jours de fête dans le monde chinois actuel.

IIIe Congrès archéologique a Rome. — Le Comité exécutif du IIIe Congrès archéologique international qui se tiendra à Rome du 9 au 16 octobre nous informe que le plan de ses travaux comporte une section, la neuvième, consacrée à la mythologie et à l'histoire des religions. D'ores et déjà les sujets suivants sont proposés comme pouvant fournir matière à d'importants débats :

Ier Les monuments religieux héthéens et leurs rapports possibles avec la civilisation du bassin de la Méditerranée.

IIe Les rapports entre la mythologie égéo-mycénienne et la mythologie hellénique.

IIIe Les croyances de caractère astral et cosmique dans les monuments de l'âge impérial.

Le président de cette section est le prof. Ignazio Guidi, de l'Université de Rome ; les deux secrétaires sont M. Luigi Salvatorelli et notre collaborateur M. Raffaele Pettazzoni.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

Angers. — Imprimerie A. Burdin et Cie, rue Garnier, 4.

LE JEÛNE FUNÉRAIRE DANS L'ILIADE

Le dix-neuvième chant de l'*Iliade*, qui raconte comment Achille déposa sa colère et se réconcilia avec Agamemnon, est rempli de discours prolixes, dont l'intérêt semble médiocre. Un long passage de ce chant a particulièrement choqué les critiques, qui sont gens de goût : « Après la réconciliation[1], le temps se passe à discuter si l'on prendra le repas, oui ou non, avant de combattre. Sur ce sujet, un débat très long a lieu. Ulysse fait tout un discours plein de sentences générales; finalement on décide qu'il faut manger pour mieux combattre. Achille seul refuse de prendre aucune nourriture. En vain on s'efforce de le faire changer d'avis ; il faut qu'Athéné elle-même intervienne pour le nourrir d'ambroisie à son insu[2]. »

Quiconque sait comment se traite la question homérique, devinera sans peine la conclusion de ces remarques : tout le passage en question est une addition postérieure faite par quelque aède bavard et maladroit. Et en fait, il est possible qu'il y ait eu addition[3], et il est certain que le poète auquel nous devons le débat sur le déjeuner de l'armée a développé ce thème avec complaisance. Mais je ne puis croire que l'ampleur donnée à ce débat soit due à sa seule maladresse. Hentze a tenté une explication[4] : Si le poète nous

1) En fait la réconciliation n'est point encore effective, car les rites n'en ont pas été accomplis; dans son premier discours, Ulysse demande qu'elle soit célébrée solennellement. Ce point est d'importance, mais il n'y a pas lieu de s'y attarder ici.

2) M. Croiset, *Litt. grecque*, I, p. 152.

3) L'accord, sur ce point, est unanime. M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, p. 14, déclare « évidemment moderne » le discours d'Ulysse « quand il explique longuement qu'il ne faut pas mener à la bataille des troupes à jeun ».

4) Ameis-Hentze, *Anhang z. Ilias*, VII (1883), p. 16-17.

montre Achille refusant toute nourriture et sourd aux exhortations de ses amis, s'il a amplifié à l'excès ces exhortations, c'est pour nous mieux faire connaître que le héros est possédé tout entier par le regret de son ami mort et par le furieux désir de le venger. A mon gré, cette explication n'est point satisfaisante parce qu'elle revient en dernière analyse à tout attribuer encore à la gaucherie du poète. Comme tout le monde — je le montrerai plus loin —, je suis frappé de cette gaucherie; mais elle n'est qu'une conséquence et non point une cause; il faut chercher ailleurs la raison pour laquelle notre poète « postérieur » — ce qui ne veut point dire nécessairement imbécile — a introduit dans l'œuvre première une discussion où il s'attarde.

***

Il convient tout d'abord de donner de larges citations[1].

Achille presse Agamemnon de donner sans retard le signal du combat : mais le sage Ulysse intervient:

« Attends, Achille! les soldats sont à jeun; ne les force point à attaquer maintenant les Troyens, car le combat sera long... Laisse-les d'abord manger et boire auprès des vaisseaux : voilà ce qui donne de la force et de l'endurance. Car il est impossible à un soldat de lutter pendant toute une journée jusqu'au coucher du soleil sans avoir mangé ; même s'il a toujours le cœur au combat, peu à peu ses membres s'alourdissent, il est pris par la faim et la soif et ses jambes ne le portent plus. Au contraire, un soldat bien repu peut résister pendant tout le jour[2] ».

Achille ne se rend point à ce raisonnement si sage :

« Quoi! ils sont là, navrés de coups, ceux qu'a abattus Hec-

1) Ma traduction ne prétend point à une exactitude impossible, mais je ne crois point avoir trahi la pensée du poète.

2) Vs. 155-168. Comme je l'ai dit ci-dessus, la suite du discours a trait aux rites de la réconciliation ; de même le discours d'Agamemnon qui suit (vs. 185-197).

tor durant que Zeus le favorisa ; et vous voulez qu'on mange ! Ah ! si l'on m'écoutait, nos soldats engageraient le combat comme ils sont, à jeun ; puis au coucher du soleil, ils auraient double ration ; car alors nous nous serions vengés. Pour moi, jusque là je ne puis rien prendre, ni une bouchée de pain ni une gorgée de vin, car mon compagnon est mort.., je n'ai faim et soif que de carnage et de sang[1]. »

Nouveau discours d'Ulysse qui se prévaut de sa raison :

« Dans la mêlée, les soldats en ont vite leur saoûl... *Ce n'est point par leur ventre vide que les Achéens doivent honorer leurs morts.* Tous les jours nous perdons une foule d'hommes ; où prendrions-nous le temps de nous refaire ? Non ! nos morts, il les faut ensevelir sans nous abandonner à une douleur excessive et sans les pleurer plus d'un jour. Puis ceux qui ont réchappé doivent se remettre à manger et à boire pour frapper plus vigoureusement sur l'ennemi[2]. »

Ulysse l'emporte : l'armée peut préparer son repas (v. 275). Toutefois, Achille ne se rend point. Après la cérémonie de la réconciliation se place une nouvelle scène très brièvement racontée. Les chefs achéens se rassemblent autour d'Achille et le supplient de prendre quelque nourriture ; mais il les écarte : jusqu'au coucher du soleil, il bravera la faim et la soif[3].

* * *

Alors même que l'on est en garde contre les rapprochements hasardeux, on est frappé par l'analogie qu'offre cette dernière scène avec un passage de l'Ancien Testament. David pleure la mort d'Abner tué par Joab ; il l'ensevelit à Hébron et fait une complainte sur son tombeau :

« Puis tout le peuple vint apporter du pain à David pendant qu'il était encore jour ; mais il jura et dit : Que Dieu me traite

1) Vs. 203-214.
2) Vs. 221 et suiv.
3) Vs. 303 et suiv.

avec toute sa sévérité si je prends une bouchée de pain ou quoi que ce soit avant le coucher du soleil[1] ».

Cette ressemblance n'est point fortuite. Ce n'est point par un caprice de leur douleur que David ni qu'Achille refusent de se nourrir. La coutume du « jeûne funéraire » est répandue chez bien des peuples[2]; elle se présente parfois comme une stricte obligation : après un décès, les parents du mort doivent s'abstenir durant un temps de toute nourriture ; et cette interdiction alimentaire appartient au système de prohibitions dont est fait le deuil. Dans les diverses sociétés où on l'a signalée, la coutume n'est pas au même point de développement ; aussi peut-on constater bien des variations dans la durée et la rigueur de l'abstinence[3]. Sans les étudier en détail, on peut admettre sans doute qu'il y a insensiblement passage d'une prohibition à une pratique ascétique de tradition.

Par le témoignage d'un auteur, nous savons que cette pratique du jeûne funéraire n'était point étrangère à l'antiquité grecque. A la fin du traité *sur le deuil*, Lucien nous décrit le repas qui clôt la cérémonie des obsèques[4] :

« Toute la famille est là; elle console les parents du mort et leur conseille de prendre quelque nourriture. Agréable conseil, par Zeus ! car *depuis trois jours ces malheureux souffrent de la faim*[5]... ; on leur murmure ce vers d'Homère :

1) II Sam., III, 35. David et Achille fixent le même terme à leur jeûne : le coucher du soleil ; je ne fais point état de cette analogie, bien que dans la pratique du jeûne funéraire, il arrive fréquemment que la fin du jour marque la fin de l'abstinence; mais, comme il semble, pour Achille la fin du jour signifie la fin du combat.

2) De nombreux exemples ont été réunis par Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, II, p. 298 et suiv. ; pour l'antiquité juive, cf. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, p. 144 et suiv.

3) Parfois l'interdiction ne porte que sur certains aliments ; cf. Westermarck, p. 300 et suiv. ; mais il n'y a pas lieu, je crois, de voir là un adoucissement à une ancienne pratique de l'abstinence totale.

4) *De luctu*, 24.

5) Rohde, *Psyche*[2], II, p. 337, a déjà signalé qu'il s'agissait d'un jeûne rituel des parents.

« La belle Niobé elle-même prit soin de se nourrir » ; et cet autre :

« Ce n'est point par leur ventre vide que les Achéens doivent honorer leurs morts. »

Le second vers est précisément emprunté au deuxième discours d'Ulysse que nous avons cité. Le premier est prononcé par Achille lui-même ; quand Priam vient dans sa tente pour racheter le corps d'Hector, il l'invite à sa table[1] :

« Maintenant songeons au repas ; la belle Niobé elle-même prit soin de se nourrir et pourtant elle avait perdu ses douze enfants. »

Il raconte tout au long d'histoire de Niobé et de ses malheurs et conclut encore :

« Pourtant elle prit soin de se nourrir après avoir beaucoup pleuré..., nous aussi, prenons ce soin. »

Achille donne à Priam le conseil que lui-même n'a point accueilli. Au point de vue psychologique, ce revirement n'a rien d'invraisemblable. Achille a déjà oublié le premier excès de sa douleur durant lequel il s'était tout naturellement soumis à un jeûne qui lui apparaissait comme une impossibilité physique de se nourrir. On a remarqué que parmi les raisons qui déterminent le jeûne funéraire, à côté des croyances superstitieuses, il faut faire place, chez les primitifs, à la violence de l'émotion qui les arrache à leur naturelle gloutonnerie[2]. Aux époques de civilisation plus avancée, dans les manifestations du deuil, se mêlent singulièrement la douleur sincère et l'usage traditionnel. Pour Achille, la raison consciente de son abstinence, c'est « la peine cruelle qui l'a frappé[3] ». Mais quand cette peine s'est amortie, rien n'empêche qu'il exhorte les autres à supporter leur perte d'une âme patiente et à satisfaire aux exigences naturelles de l'appétit.

1) *Il.*, XXIV, 601 et suiv.

2) Westermarck, p. 308.

3) *Il.*, XIX, 307. Achille s'astreint rigoureusement à toutes les pratiques du deuil ; plus tard il refuse de se baigner ; cf. XXIII, 43 et suiv.

En fait, il y a plus. Il est notable que chez Homère les thèmes et les formules où se condense l'expérience morale collective ne sont nullement appropriés au caractère de celui qui les prononce ; mais l'emploi en est déterminé par les circonstances. Or l'exhortation à prendre de la nourriture, nous apparaît comme un thème banal qui se rattache étroitement à la pratique du jeûne funéraire. S'il en faut croire Lucien, on le développait dans tous les banquets funèbres. Et l'on ne s'en étonnera point si l'on voit qu'il s'est greffé sur des usages très anciens et très répandus : « Sur la Côte d'Or les proches parents ont coutume d'accomplir un long et pénible jeûne et parfois *on ne peut que difficilement les décider à reprendre de la nourriture*[1] ». Dans l'antiquité juive, « c'était une coutume établie qu'au soir des funérailles les amis de la famille vinssent presser les personnes en deuil de se nourrir et, à ce qu'il semble, leur apportassent même des aliments[2]. » Nous avons vu que le peuple d'Israël apporte à David le pain qu'il refuse ; un passage obscur de Jérémie implique une pratique analogue[3]. Ce n'est point ici le lieu d'en rechercher la raison première : nous pouvons nous contenter de l'explication suivante : « Le but que l'on prêtait à cet usage au temps où a été écrit le passage de Jérémie était sans doute de « consoler » les survivants ou, comme s'exprime M. Duhm dans son récent commentaire, de dissuader le fils de suivre ses parents dans la mort en lui présentant nourriture et breuvage pour le ramener à cette vie à laquelle (en apparence), il veut se soustraire en se privant de nourriture[4]. » On pourrait multiplier les exemples analogues ; ils impliquent tous d'une part un refus, en quelque sorte prévu et rituel, des parents de rompre l'abstinence ; d'autre part, l'intervention des proches, des amis,

1) Cruichksank, *Eighteen years on the Gold Coast*, II, 218 (cité par Westermarck, p. 299).

2) Lods, p. 150.

3) *Jer.*, XVI, 7.

4) Lods, *loc. laud.* (citant Duhm, *Kurzer Hand-Comm. z. A. T., Jeremia*, p. 139).

parfois d'une autorité spirituelle[1] pour les décider à se nourrir[2].

On conçoit aisément que cette intervention, contre-partie du jeûne funéraire, a pu devenir le point de part de la réflexion critique. A mesure que le sens et la vigueur de la coutume s'oblitéraient, le thème presque rituel de l'exhortation à manger devait fournir le cadre où s'inséraient tout naturellement des développements d'un caractère rationaliste. Homère n'a point inventé sans doute la morale de l'apologue de Niobé ; et le vers-sentence qu'on répétait au temps de Lucien :

Γαστέρι δ' οὔπως ἔστι νέκυν πενθῆσαι Ἀχαιούς

semble un dicton de sagesse courante ; le poète l'a inséré dans un développement qui est son œuvre, mais qui répondait aux tendances intimes de son auditoire.

Il est reconnu depuis longtemps que l'épopée homérique ne s'est point formée dans une société « primitive ». On y a relevé des traces nombreuses de scepticisme et, si j'ose dire, de libre pensée. Rohde a bien montré que, vis-à-vis des morts, les contemporains d'Homère semblent singulièrement affranchis de craintes superstitieuses[3]. On leur rend les honneurs qui leur sont dûs, mais on limite au plus juste le temps des larmes. Et ce n'est point seulement par nécessité, parce qu'il faut combattre, mais l'excès du deuil semble chose fâcheuse. Les dieux s'étonnent et s'indignent de l'inextinguible douleur d'Achille.

« Il arrive souvent qu'un homme perde un être cher, un frère ou un fils ; il pleure et se lamente ; puis il se calme, car la résignation est le propre de l'homme[4]. »

1) Cf. *Rev. Hist. Rel.*, XVI (1887), p. 92-94 : intervention de l'évêque auprès de la veuve en Mingrélie.

2) Dans la période du deuil, les parents participent à l'état du mort et sont séparés de la communion des vivants ; cf. R. Hertz, *Ann. Sociol.*, X, p. 63 et suiv., il faut en une certaine manière un effort pour les ramener au train ordinaire de l'existence.

3) Rohde, *Psyche*[2], premier chap. en partie, p. 39-40.

4) *Il.*, XXIV, 46 et suiv.

Voici un autre trait qui mérite d'être signalé. Au septième chant de l'Iliade, Grecs et Troyens ensevelissent leurs morts; les Troyens, en relevant les cadavres, sont près de s'abandonner à la douleur.

« Mais Priam leur défendit de pleurer, et eux, *en silence*, ils déposèrent les morts sur les bûchers, avec une douleur muette[1]. »

Cette défense ne prend toute sa valeur que si on la rapproche de ces lois funéraires par lesquelles les anciens législateurs s'efforcèrent de restreindre les manifestations excessives du deuil[2]. Dans les lois de Solon, dans les lois des Douze Tables, dans la loi de Ioulis, dans le règlement des Labyades revient cette prescription : « On portera le mort au tombeau en silence ». Comme la plus grande partie de ces lois est consacrée à régler la dépense permise pour la toilette du mort et les obsèques, on les appelle d'ordinaire des lois somptuaires ; et l'on ajoute que ce sont aussi des règlements de police. Combien ces termes sont insuffisants et pauvres pour caractériser ces lois, véritables lois d'affranchissement ! Ce sont les réactions d'un état ou d'une communauté organisée contre les manifestations troubles, désordonnées, excessives que provoquent la mort et les obsèques. Dans la plupart des sociétés primitives, le soin des morts prend une place démesurée: par le fait de la contagion funèbre, un cadavre pèse sur toute une tribu ; le lourd système des interdictions qui constituent le deuil, met au ban de la communauté des vivants pour un temps très long un très grand nombre

1) VII, 427-8.

2) Sur ces lois, cf. Rohde, I, p. 221 ; Prott et Ziehen, *Leges sacrae*, II, 1, n° 74; n° 93 (règlement des Labyades et loi de Ioulis) ; les exemples analogues ont été réunis p. 261. De Ridder, *De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique*, p. 48 a essayé de montrer que dans ces lois on se préoccupait moins encore des vivants que des morts : « Déterminer quelles offrandes ou quels rites assureront à l'inhumé toute la part de bonheur à laquelle il peut encore prétendre, dans la mesure compatible avec la sécurité comme avec l'ordre de l'Etat, tel a été visiblement le premier soin du législateur. » Je ne puis accepter ce point de vue.

d'individus ; on détruit au profit du mort les objets qui étaient sa propriété et souvent la famille est réduite à la ruine[1]. On peut dire, en vérité, que le mort mange le vif. Il s'en faut que les adoucissements apportés peu à peu aux rigueurs de ces usages soient tous dûs à l'esprit rationaliste; mais à une certaine époque les effets de cet esprit sont indéniables ; il se traduit à la fois par une critique plus ou moins expresse de la coutume traditionnelle et par l'effort de la législation pour limiter l'étendue et les conséquences du deuil et la part du mort.

*
* *

Peut-être est-il possible maintenant de comprendre que le débat sur le repas de l'armée n'est point aussi vide d'intérêt qu'il apparaît tout d'abord. « Chez Homère, dit Rohde[2], il n'y a aucune trace de polémique non plus que d'affirmation dogmatique. Il ne donne point la conception de Dieu, du monde et de la destinée comme sa propriété, et l'on peut croire que son public y retrouvait sa propre manière de voir. Sans doute le poète ne s'est point approprié toutes les croyances du peuple; mais tout ce qu'il exprime doit avoir appartenu à la croyance populaire. » D'autre part, dans le premier discours d'Ulysse, M. Stickney a pensé retrouver « une préoccupation... de la réflexion morale et personnelle[3] ». A dire vrai, cette distinction entre le poète et son époque nous importe peu. Admettons avec Rohde, que « tout ce que le poète exprime doit avoir appartenu à la croyance populaire » ; ne cherchons même point à déterminer si cette « croyance populaire » n'était point en fait la croyance d'une noblesse riche et éclairée. Il n'en restera pas moins que dans cette

1) Cf. Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 378 et suiv.
2) *Psyche*[4], p. 37.
3) Stickney, *Les sentences dans la poésie grecque*, p. 28. Il semble d'ailleurs à M. Stickney que cette réflexion s'applique à un bien mince objet.

croyance, il y avait du doute, de la négation, du scepticisme. Le poète s'assimile aussi bien les opinions critiques que les affirmations positives : et par là, il peut être amené à faire une certaine polémique où son auditoire retrouvait la trace de ses propres préoccupations.

Si l'on a méconnu le sens et la valeur du débat du chant XIX, ce n'est point seulement parce qu'on était mal informé de la coutume qu'il implique ; la faute en est aussi au poète lui-même qui n'a ni posé clairement la question ni mené méthodiquement la discussion. La seule impatience d'Achille semble provoquer le premier discours d'Ulysse où la vertu de la nourriture est déjà opposée aux conséquences du jeûne. Dans le discours d'Achille, la donnée se précise : il lui paraît intolérable que l'on songe à prendre de la nourriture quand des morts sont là sans sépulture ni vengeance. L'armée entière devrait jeûner ; tous les Grecs ont à déplorer la perte d'un parent ou d'un ami et d'ailleurs, un grand chef est mort. Ici il convient de citer encore un passage de l'Ancien Testament : lorsqu'ils apprirent le désastre où le roi trouva la mort :

« David et ses compagnons jeûnèrent jusqu'au soir sur Saül et sur Jonathan son fils, et sur le peuple d'Iahveh [1]. »

Dans le deuxième discours d'Ulysse, l'idée générale n'apparaît guère que dans la formule Γαστέρι κ.τ.λ., laquelle est développée par des considérations particulières et appropriées aux circonstances. Comme l'a montré M. Stickney, le poète est incapable de soutenir d'une manière abstraite et générale une thèse et une antithèse [2]. Le plus souvent, la réflexion morale s'exprime en une sentence ; lorsqu'il y a développement, les rapports du général au particulier restent vagues et l'on passe sans cesse de l'un à l'autre. Mais la maladresse de l'argumentation ne doit point nous masquer l'étendue réelle de la question. A une pratique traditionnelle dont

1) II Sam., I, 12.
2) Stickney, *l. l.*, p. 29 et p. 36.

Achille en sa douleur est le champion momentané, Ulysse oppose des arguments tirés de l'expérience et de la raison.

Certes, ce rationalisme d'Ulysse semble mesquin. Il faut manger pour mieux combattre, dit-il. Point n'est besoin d'être le sage Ulysse pour découvrir semblable vérité. Il convient peut-être de n'en point juger avec une désinvolture trop légère. Toute vérité de raison qui s'impose, devient bientôt plate et triviale. A une certaine époque, il fallut sans doute un effort de raison pour réagir contre la croyance mystique à l'efficacité du jeûne, de ce jeûne qui n'était point seulement imposé par le soin des morts, mais par lequel encore on se préparait au combat, à la chasse, à tant d'actes de la vie sociale[1]. Un héros de l'antiquité juive, dans une circonstance analogue, use d'arguments semblables à ceux d'Ulysse ; il ne me semble point inutile de conclure par cette dernière citation[2].

Les Israélites poursuivent les Philistins en déroute.

« Or, Saül avait fait faire au peuple ce serment, disant : Maudit soit celui qui mangera avant le soir jusqu'à ce que je me sois vengé de tous mes ennemis. C'est pourquoi tout le peuple s'abstint de manger. »

Mais Jonathan ignorant la défense, mange du miel qu'il trouve dans un bois.

« Quelqu'un du peuple lui dit : Votre père a engagé tout le peuple par serment en disant : Maudit soit celui qui mangera d'aujourd'hui. Et ils étaient tous extrêmement fatigués.

1) Lévy-Brühl, p. 266 et suiv.; p. 276 et suiv.; p. 281. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, VI), p. 46, note 3, annonce une étude sur le jeûne religieux.

2) I *Sam.*, XIV, 23 et suiv. Il ne faut point forcer l'analogie de ce passage et du passage homérique : il semble que Saül défende surtout à son peuple de toucher au butin fait sur l'ennemi : « Saül déclare *tabou* toute la contrée, c'est-à-dire tout ce qui pousse ou vit dans la contrée...; Jonathan viole le tabou. » Cf. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, I, p. 42-43. Même si ce commentaire est exact, il reste que pour justifier sa violation du tabou, Jonathan allègue des arguments rationnels analogues à ceux d'Ulysse.

« Jonathan répondit : Mon père a tout troublé; *vous voyez que mes yeux se sont éclaircis parce que j'ai goûté un peu de ce miel.*

« *Combien donc le peuple serait-il plus fortifié s'il eût mangé ce qu'il a rencontré dans le pillage des ennemis? La défaite des Philistins n'en aurait-elle pas été plus grande?* »

P. ROUSSEL.

CÉRÉMONIES ET CROYANCES ABYSSINES

Dans la société abyssine, l'individu est enserré par les subdivisions d'une administration souvent autoritaire ; il est tenu aussi, sous le contrôle de l'opinion publique, à l'observance de certaines prescriptions religieuses. Malgré tout il garde une remarquable autonomie : il n'est lié ni à une terre, ni à un clan ; il est libre de ne jamais entrer dans la domesticité d'un seigneur ; les liens de la famille, très souples, ne lui imposant qu'un minimum d'obligations. C'est une constitution beaucoup plus proche de l'organisation individualiste de l'Europe moderne que d'une société à base de divisions en tribus du peuple ou en fiefs de la terre.

Les documents partiels ne manquent pas sur ces institutions abyssines ; je ne crois pas utile actuellement de publier le peu que je pourrais y ajouter : c'est un tableau d'ensemble qui serait intéressant ; or, aucune enquête jusqu'à présent, sans en excepter la mienne, n'a été poussée assez loin pour permettre de le dresser.

Mais, en Abyssinie comme ailleurs, les coutumes coexistent aux institutions, les croyances et superstitions usuelles à la religion : ces coutumes et ces croyances mériteraient sans doute aussi une étude complète ; pourtant elles constituent moins que les institutions juridiques ou la religion établie un ensemble organique, précisément parce qu'elles sont le plus souvent les témoins d'institutions ou de religions entrées en régression ou avortées.

Les documents isolés prennent donc ici toute leur importance.

Ils abondent dans les livres des voyageurs, à tel point qu'il me paraît inutile de donner ici un extrait, qui devrait être volumineux, des bibliographies sur l'Abyssinie (voir FUMAGALLI, *Bibliographia Etiopica*, 1893 et l'*Orientalische Bibliographie* de SCHERMANN).

A ce que l'on sait déjà, j'ajoute ici quelques documents recueillis pendant un séjour d'un peu plus d'un an (en 1910-1911) en Abyssinie ; les uns apportent, pour autant que je sache, de l'inédit ; les autres précisent ou complètent des faits qui n'étaient pas inconnus ; aucun ne répond à une enquête méthodique : je me suis généralement contenté de recueillir ce que la vie de tous les jours m'apportait à observer ; je

n'ai choisi pour le publier que ce qui m'était connu avec assez de précision, et se laissait d'autre part grouper sans trop de contrainte sous la rubrique « cérémonie » ou la rubrique « croyance » ; on ne trouvera donc ici rien de complet ni de systématique.

Les diverses provinces de l'Abyssinie *chrétienne* et *de langue amharique ou tigriña* diffèrent peu par leurs coutumes : les faits décrits ci-dessous peuvent donc être étiquetés « abyssins » ; néanmoins il est bon de spécifier qu'ils ont été recueillis, sauf indication contraire, dans le Choa, la province la plus méridionale du domaine amharique.

Comme il ne s'agit pas d'une étude systématique, je me suis abstenu de toute appréciation et de toute comparaison : je me croirai pleinement satisfait si les documents que je donne peuvent être de quelque utilité, comme matériaux, aux ethnographes qui dresseront un tableau des coutumes africaines.

Nota. — Dans la transcription des mots amhariques, *u* est à prononcer comme *ou* français, *ə* comme *e* muet, *y* comme dans « yeux », *w* comme en anglais, *š* comme *ch*, *č* comme *tch*, *s* toujours sourd ; les lettres pointées et *q* sont les correspondants abyssins des emphatiques sémitiques, *ḇ* est un *b* spirant (*v* bilabial).

Mariage et noce.

Le mariage abyssin est tout à fait indépendant de la cérémonie nuptiale, qui peut toujours manquer et n'a aucune valeur rituelle ni juridique : elle est simplement habituelle quand c'est une vierge qui se marie.

Le mot ዳረ *dära* veut dire « marier » (son fils ou sa fille) », et aussi « présider à la noce » ; « épouser » se dit አገባ *agabba*, m. à m. « faire entrer » ; le mot ጋብቻ *gabəčča*, de même que le mot ግቢ *gəbbi*, désigne l'ensemble du mariage et de la noce ou simplement le contrat.

D'après mes informateurs, on appelle የህግ ፡ ሚስት *ya-həgg mist* « épouse de *həgg* » la femme épousée vierge, en donnant au mot *həgg* son sens dérivé de « virginité », que le mariage ait été religieux ou non ; d'après Guidi, *Vocabolario Amarico-italiano* (cité dans la suite Guidi) au contraire, ce nom serait réservé à la femme, vierge ou non, qui est épousée religieusement, d'après le sens propre de *həgg* « loi religieuse ».

On distingue trois espèces de mariage (la femme peut être vierge ou avoir été déjà mariée antérieurement).

1. *Mariage religieux.* — Ce mariage est très rare, parce qu'il est en

principe indissoluble. Il est dit በቍርባን *ba-qwərbān* « par la communion »; en effet l'acte essentiel en est la communion prise en commun.

Ce mariage comporte la communauté des biens.

2. *Mariage par contrat.* — C'est le mariage le plus habituel; la femme mariée de cette manière s'appelle የፈጠም ፡ ሚስት *ya-fatam mist* « l'épouse du contrat » ou ባለ ፡ እኩል « maîtresse de la moitié » (voir ci-dessous les stipulations du contrat).

L'acte essentiel est ici la double prestation de serment solennel qui accompagne tout contrat en Abyssinie et se passe devant témoins.

Le mari prête serment pour lui-même, le père de la femme pour sa fille, si elle se marie pour la première fois; c'est la femme elle-même qui prête serment si elle a déjà été mariée.

Voici la formule employée par le père: ልጀን ፡ እገሊት ፡ ለእገሌ ፡ ሰጠሁ ፡ ምኒልክ ፡ ይሙት *ləǰǰən əgalit la-əgalye saṭṭahu, mənilək yəmut.* « J'ai donné ma fille une telle à un tel, que Ménélik meure (*sous-entendu* si je m'en dédis) ». Le serment par la mort du chef de l'État est en effet le serment juridiquement consacré. On ajoute ensuite: ቃል ፡ ለምድር ፡ ለሰማይ *qal la-mədər la-samāy* « parole pour la terre et le ciel » ou ቃል ፡ ይሁን *qāl yihun* « que (cette) parole soit! ». Le mari prête ensuite serment, en remplaçant la première phrase par እገሊት ፡ ተቀበልኩ ፡ ሚስቴ ፡ ናት *əgalit taqabbalku, mistye nāt* « j'ai reçu une telle, elle est ma femme ».

Le régime habituel de ce mariage est le suivant: chacun des deux conjoints apporte sa part de biens: ils en vivent en communauté. Lors de la séparation par le divorce ou par la mort les biens sont de nouveau partagés par moitié; en cas de divorce chacun emporte sa moitié; en cas de mort, 1° s'il y a des enfants, le conjoint survivant jouit de la moitié du conjoint mort par une sorte d'usufruit; 2° s'il n'y a pas d'enfants, la moitié du mort fait retour suivant la coutume locale soit à sa famille soit à l'État.

Si les apports sont très inégaux, ce qui dépasse la moitié des biens peut être réservé en faveur du conjoint qui l'a apporté, et lui revient en cas de divorce; cette espèce de douaire s'appelle ግል *gəl*.

Si les conjoints sont très pauvres, ils se marient sans apports; par la suite les acquêts sont propriétés de l'acquéreur; c'est ce qu'on appelle se marier በሀብቴ ፡ በሀብትኸ *ba-habtye ba-habtəh* « par mon bien, par ton bien ».

3. *Mariage par contrat de louage.* — La femme est engagée pour un salaire fixe, comme un domestique. On peut l'appeler ገረድ *garad* « servante »; on la désigne aussi par le mot ቅጥር *qəṭər* qui désigne au propre le « contrat de louage ». Toutefois elle porte usuellement le nom de ሚስት *mist* « épouse », comme les femmes mariées autrement, et n'est pas forcément déconsidérée par ce genre de mariage.

Les Abyssins n'ont qu'une emme officiellement reconnue.

Le divorce est extrêmement fréquent, et facile, sauf pour le mariage religieux.

La femme louée contre salaire peut être congédiée, ou demander à partir, dans les mêmes conditions qu'un domestique.

En cas de mariage par contrat à la moitié des biens, le divorce peut avoir lieu par consentement mutuel ou sur la volonté du mari seul. La formule du serment de répudiation est la suivante : le mari dit ምኒልክ ፡ ይሙት ፡ እገሊትን ፡ ሚስቴ ፡ ፈታሁ *mənilək yimut, əgalitən mistye fattāhu* « par la mort de Ménélik, j'ai délié une telle ma femme », et la femme reprend la même formule en y substituant « un tel mon mari ».

Si c'est la femme seule qui désire le divorce, l'homme peut commencer par le refuser en disant አልፈታም ፡ አስርቴን *alfatām asərtyen* « je ne délierai pas, ce qui est la (*ou* ma) liaison ». La femme est alors forcée de rester dix jours avec lui ; pendant ce temps, des amis tentent une réconciliation ; si la réconciliation échoue, le mari ne peut pas retenir la femme au-delà des dix jours.

En cas de mariage religieux, le conjoint qui veut le divorce dit አቡን ፡ ይፍቱኝ *abūn yiftuñ* « que le Patriarche me délie » ! Il s'engage alors un procès en divorce devant le patriarche d'Abyssinie. S'il refuse le divorce, les conjoints doivent demeurer unis ; autrement ils seraient passibles d'excommunication.

Voici maintenant la description complète du mariage contractuel d'une vierge, avec toute la cérémonie de la noce ; cette description minutieuse m'a été donnée par un seul informateur ; je la tiens pour exacte en soi, au moins pour les gens de la classe moyenne. Il est probable que certains détails varient suivant les milieux ou les familles ;

en particulier les chansons des filles d'honneur ne doivent pas être fixes. Je n'ai pas assisté moi-même à un mariage.

En général les jeunes gens sont d'accord au préalable pour s'épouser ; en Abyssinie rien n'empêche les rencontres entre jeunes gens et jeunes filles d'un même étage social.

Le jeune homme doit alors faire sa demande aux parents de la jeune fille par un intermédiaire ; il choisit à cet effet un homme de poids, considéré comme respectable ; cet entremetteur de mariage est appelé አማች *ammač*. La demande est très rarement repoussée ; des parents qui refusent leur fille trouvent ensuite difficilement à la marier.

Quand on s'est mis d'accord, on fait la double prestation de serment, መፈጣጠም *maffaṭāṭam* ; la réunion pour cet acte a lieu indifféremment dans la maison de la fiancée ou dans quelque autre endroit ; la fiancée n'y paraît pas.

A partir de ce moment la fiancée, qui était coiffée jusque-là à la manière des jeunes filles, avec une couronne de cheveux longs, tout le milieu de la tête étant rasé, commence à laisser pousser un second cercle de cheveux à l'intérieur du premier.

Quand le contrat a eu lieu, le fiancé donne de l'argent aux parents de la fiancée pour acheter le trousseau et des bijoux (corbeille) ; on dit alors du fiancé : ጥሎሽ ፡ ይጥላል *ṭaloš yiṭṭalāl*, m. à m. « il jette le jet » ; d'après un de mes informateurs cette expression serait récente dans ce sens au Choa, venue du Tigré (?) ; auparavant *ṭaloš* ne se serait dit que d'une avance faite par un homme à la femme qu'il engage comme *garad*. Les parents de la fiancée font de leur côté des présents au fiancé ; la mère lui donne de beaux vêtements, le père lui fait un cadeau en rapport avec sa fortune : fusil, esclave, cheval tout harnaché.

A ce moment on fait une fête, en grande compagnie des amis des deux familles : « banqueter, faire des réjouissances » se dit ደገሰ *daggasa*.

Ce sont là les « fiançailles » ማጫ *māča*.

La noce a lieu, à ce qu'on m'a dit, quelques jours après.

L'acte essentiel en est l' « enlèvement » መውሰድ *mawsad* de la mariée.

Au jour fixé, le marié vient vers midi à la maison de la mariée, suivi d'une nombreuse compagnie ; quatre ou cinq de ses camarades prennent le même vêtement que lui de manière qu'on ne puisse pas les distinguer ; on fait de la musique, avec des flûtes et des tambours.

De son côté la mariée, retirée dans une case à part ou dans une tente dressée près de la maison de ses parents, a revêtu le costume des noces, comportant un voile, et cinq ou six de ses compagnes s'habillent exactement comme elle.

Dès que les femmes voient de loin paraître le cortège du marié, elles l'insultent en chantant :

ቤዙሮ (c. à d. በየት ፡ ዙሮ) ፡ መጣ *bēz-zuro* (prononcé aussi *bēzurro*) | *maṭṭā*
የትግሬ ፡ አንበጣ *ya-təgre anbaṭṭā*

« Par quel détour (par où tournant) est-elle venue,
La sauterelle du Tigré ? »

Ou encore :

ቤዙሮ ፡ መጣ ፡ ቤዙሮ *bēz-zuro maṭṭā, bēz-zuro*
የገደል ፡ ዝንጀሮ *ya-gadāl zənǧāro*

« Par quel détour est-il venu, par quel détour,
Le singe du précipice? »

Puis, quand le marié approche de la maison, les femmes font mine de l'empêcher d'entrer et chantent አናስገባም ፡ በሩን *annāsgabbām barrun* « nous ne laisserons pas franchir la porte ».

Quand le marié est entré, il se retire dans une chambre séparée avec les garçons d'honneur ሚዜ *mizye* : ce sont quelques-uns de ses compagnons habillés comme lui, des porteurs d'ombrelles, etc.

Les femmes de la noce vont vers la mariée en chantant diverses chansons :

ጨቅላሽ ፡ አበቧል ፡ ዛሬ : *čaqlāš abbəbwāl zāre* (bis)
እቴ ፡ ሙሽሬ : *əṭye mušərrye*
ጨቅላሽ ፡ አበቧል ፡ ዛሬ : *čaqlāš abbəbwāl zāre*

Le sens général est : « Ton jour est arrivé », mais le sens précis est obscur : *čaqlā* signifie « enfant au sein » et ne donne pas un sens satisfaisant ici ; il y a probablement confusion avec ጨጕላ *čagwəlā* « case nuptiale, bâtie spécialement pour la noce », et il faudrait traduire :

« Ta case nuptiale a fleuri aujourd'hui (*bis*),
Ma sœur la mariée
Ta case nuptiale a fleuri aujourd'hui ».

ሙሽራ *mušərrā* veut dire à la fois « marié » et « mariée ».

On chante ensuite :

ላባትሽ ፡ ደስ ፡ ይበለው *lābbātəš das yibalaw*
ለናትሽ ፡ ደስ ፡ ይበላት *lannātəš das yibalāt*
እቴ ፡ ሙሽሪ *əlye mušərrye*
ጨቅላሽ ፡ አብቧል ፡ ዛሬ ፡ *čaqlāš abbəbwāl zāre*

« Que ton père s'en réjouisse,
Que ta mère s'en réjouisse,
Ma sœur la mariée,
Ta case nuptiale a fleuri aujourd'hui ».

Dans les maisons séparées des hommes et des femmes les chants et les danses se poursuivent pendant trois jours environ. Pendant cet intervalle le père et la mère de la mariée viennent faire une visite à la compagnie du marié.

Enfin on se dispose à l'enlèvement, qui a lieu dans l'après-midi, vers deux heures.

Une fille d'honneur vient à la maison des hommes chercher un des amis du marié, qui ne soit pas un des garçons d'honneur habillés comme lui. A eux deux ils doivent choisir la mariée parmi les quelques femmes voilées et habillées du même costume.

En général, il ne se produit pas d'erreur ; s'il y en a une, la vraie mariée reste à la maison, on enlève la fausse ; puis, quand on s'est aperçu de la substitution, on revient chercher la vraie.

Toutes les filles d'honneur sortent avec la mariée, et montent comme elle à mulet ; la mariée et les enfants présents pleurent ; le père et la mère donnent leur bénédiction à leur fille.

A ce moment, on chante au marié un petit couplet, qui contient un sens obscène sur lequel mon informateur se refusait à insister, de sorte que je ne puis pas expliquer exactement l'intention des mots prononcés, vu l'ambiguïté du dernier mot :

ሎጋው ፡ ሸቦ *lwogāw šabo*
ይበላሃል ፡ ጀቦ *yibalāhal ǧəbo.*

« Grande lance garnie d'un fil de métal,
Elle te mangera, la lance » ou « il te mangera, l'anneau de pied », peut-être même « elle te mangera, la hyène ».

Le mari suit le cortège de la mariée et des filles d'honneur.

Les parents de la mariée restent chez eux ; ils s'occupent à proclamer les cadeaux de noce : en effet, les amis du marié lui ont fait des cadeaux dès le début de la noce, les amis de la mariée ont remis les leurs à la mère de la mariée, dons en nature ou en argent : on les inscrit, et on les proclame après le départ de la mariée : les donateurs sont sûrs de recevoir un cadeau en retour s'ils se marient, mais pas forcément de la même valeur.

Quand le cortège nuptial est entré dans la maison du marié, les hommes et les femmes se séparent à nouveau. Les réjouissances recommencent et peuvent durer de huit jours à un mois.

Au soir du troisième jour, la mariée et ses filles d'honneur entrent dans la chambre ou case nuptiale ; puis les filles d'honneur se retirent ; le marié s'esquive de sa compagnie et pénètre dans la case nuptiale.

Un garçon d'honneur et une fille d'honneur restent présents pendant la défloration.

Si le mari a trouvé sa femme vierge, il sort de la case et tire un coup de revolver, auquel répond une fusillade de réjouissance.

La femme sort de la case en sautant par-dessus le sang d'un poulet qu'on égorge à ce moment ; puis on lui fait boire du bouillon de poulet qu'on a préparé à l'avance.

Du sang du poulet égorgé on marque un mouchoir de soie que le mari s'attache un moment au front ; les garçons d'honneur se font avec le sang de poulet des onctions au front ; puis le principal d'entre eux attache à son cou le caleçon du marié, et ils s'en vont à la maison des parents de la mariée, en emportant le caleçon et le mouchoir de soie et en tirant des coups de fusil.

Si la femme n'est pas vierge, le mari peut la garder ; mais il ne se tire pas de coups de fusil et le mari envoie à ses beaux-parents un *amolye* (barre de sel servant de monnaie) percé d'un trou.

Le mari peut aussi renvoyer la femme séance tenante. Ses parents la pendent alors par les pieds au plafond et lui font des fumigations de berberi (poivre rouge) et de cosso (vermifuge). On m'a prétendu qu'on pouvait la laisser un ou deux jours dans cette situation.

Dix jours après la défloration a lieu le « retour » ምላሽ *mallāš* : le mari, la femme, les garçons et les filles d'honneur vont faire une visite aux parents de la femme.

Cette visite s'accompagne de chansons :

ጋሜ ፡ በረኸኝ (pour በረኸኜ) *gāmmye baraḫañ(e)*
ጋሜ ፡ በረኸ ፡ *gāmmye baraḫa*
አረ ፡ ጋሜ ፡ ጋሜ *ara gāmmyé gāmmye*
ጋሜ ፡ ሁሉ(ት) ፡ ዙሪ *gāmmye kula(t) zurri*

« Couronne de cheveux du désert,
Couronne de cheveux (du) désert,
O couronne, couronne,
Couronne à double cercle. »

(Sur les cheveux de la mariée, voir ci-dessus, p. 187.)

A côté de cette description de mariage abyssin, je peux donner une description du mariage tel qu'il se pratiquait jusqu'en ces dernières années chez les Gouragué chrétiens ; les Gouragué sont une population de langue éthiopienne non amharique, qui habitent un petit territoire à une centaine de kilomètres au Sud-Ouest d'Addis-Ababa ; ils sont divisés en tribus nombreuses, chrétiennes, musulmanes et païennes ; les Abyssins, établis en maîtres dans le pays, ont en mil neuf-cent-neuf interdit le mode de mariage décrit ci-dessous, et il est en pratique presque aboli.

Voici ce que je sais sur les conditions du mariage : le mari ne donne pas de dot, la femme doit apporter une belle toge, un panier, une table à pain en vannerie, deux appuie-tête en bois, un rideau, quatre nattes, deux tapis en peau.

Le divorce à la volonté des deux conjoints n'existe pas, mais le mari peut répudier sa femme en prononçant la formule : « Sois bénie, sois lâchée ; qui voudra l'épouse ».

Si un homme se marie avec une femme qui n'a pas été officiellement répudiée, il est passible d'une amende de cinquante thalers (valeur nominale 2 fr. 50).

Un homme peut prendre plusieurs femmes, qu'il loge séparément.

Voici maintenant la manière de procéder au mariage et à la noce.

Le père du jeune homme et deux amis respectables vont faire la demande en mariage ; chaque père déclare donner son enfant en mariage à l'enfant de l'autre et on prend à témoin les deux amis qui accompagnent le père du marié. On apporte ensuite de la bière qu'on

bénit et qu'on boit; puis on mange. On prend jour pour la noce; le père du jeune homme s'engage à recevoir la jeune femme ce jour-là, puis s'en retourne à sa maison, où commencent de suite les réjouissances.

Les noces sont présidées par un délégué du marié et une déléguée de la mariée. Les réjouissances commencent dans la maison du marié. La mariée convoque sa fille d'honneur principale qui convoque les autres; rassemblées, elles banquètent de compagnie; ensuite elles font sortir la mariée de sa maison en l'emportant sur leurs bras. Quand elle est dehors, elles la revêtent d'une pèlerine en peau de panthère; puis toutes ensemble, en chantant, vont à la maison du marié.

Là elles entrent dans une case qui n'est pas la maison principale; les compagnons du mari les reçoivent, entrent avec elles et continuent les réjouissances, chants, danses et banquets; le mari ne vient se mêler à eux qu'à la nuit noire et se cache parmi ses compagnons: ceci dure depuis l'heure du dîner jusqu'au premier chant du coq.

A ce moment, les gens du marié réclament la fille à ses compagnes, l'emportent dans une petite case nuptiale, et se retirent; il reste un garçon d'honneur du mari pour surveiller; seuls peuvent entrer en outre les porteurs de manger.

Après trois jours seulement, le père du marié autorise son fils à consommer le mariage. Le marié commence par égorger un mouton ou un bœuf; il vient toucher avec le sang le front et la poitrine de la mariée, puis retourne manger avec ses amis l'animal égorgé. Au soir il entre et déflore sa femme; s'il la trouve vierge, il montre à ses amis les taches de sang sur ses vêtements, et ses amis lui font des cadeaux en argent suivant leurs ressources (il n'y a pas d'autres cadeaux de noces); si la fille ne se trouve pas vierge, le mari suspend au plafond son appuie-tête en bois.

Les jeunes mariés restent de six mois à un an dans la petite case nuptiale, sans que la femme puisse retourner voir ses parents.

Enterrement et condoléances

L'enterrement se fait au plus tard le lendemain de la mort; l'habitude actuelle du Choa est de le faire le jour même.

Le corps est lavé, enveloppé dans plus ou moins de suaires et de vêtements; les riches seuls sont mis en cercueil. Le corps est porté au cimetière en cortège, avec grand accompagnement de gémissements. En général, la fosse est simplement creusée dans la terre et le corps recou-

vert avec les déblais ; quelquefois on maçonne un plafond au-dessus du corps ; pour les gens riches on construit une manière de caveau.

Voici la formule pour annoncer à quelqu'un la mort d'un de ses parents ; on dit d'abord ታጠቅ *tāṭaq* « ceins-toi » ; puis quand l'autre a demandé : « Pourquoi, qu'y a-t-il ? », on ajoute እገሌ ፡ ሞተ *əgälye mʷōta* « un tel est mort » እርምህን ፡ አውጣ *ərməhən awṭā*, m. à m. « fais sortir ta chose défendue », c. à d. « répands tes larmes ».

Les gémissements bruyants commencent dès l'annonce de la mort ; la famille s'installe dans une maison séparée ou une tente dressée à côté de la maison et reçoit les condoléances : c'est le መርዶ *mardo* ou መርዶት *mardōt*.

L'homme qui arrive pour faire ses condoléances dit ይብላኝ ፡ ለሞት *yiblāñ la-mōt* ; cette formule semble vouloir dire « qu'il me mange pour la mort », c. à d. simplement « que la mort me prenne » ; mais peut-être faut-il l'interpréter comme s'il y avait ይብላኝ ፡ ለሙት *yiblāñ la-mut* « qu'il me mange pour le mort » c. à d. « puissé-je mourir à la place du mort ».

Le parent du mort répond እኔም ፡ አልሞት *ənyem almōt* « (hélas !) je ne meurs pas » ou እኔም ፡ አልወሰደኝ *ənyem alwassadañ* « (hélas !) moi il ne m'a pas enlevé ».

Quand le condoléeur s'en va, il dit እግዜር ፡ ያጥናችሁ *əgzyer yāṭnačhu* « que Dieu vous fortifie », et les parents du mort répondent እሱን ፡ ያጥናው *əssun yāṭnāw* « qu'Il le fortifie, lui (le mort) ».

Souhaits et consolations.

En visitant un malade, on lui dit እግዜር ፡ ይማርህ *əgzyer yimārəh* « que Dieu te fasse grâce ».

On fait le même souhait à un homme qui éternue, et il doit répondre እግዜር ፡ ያኑርህ *əgzyer yānurəh* « que Dieu te fasse durer ».

A un homme qui a perdu un objet, on tient couramment le discours suivant : « C'est bien préférable pour toi, si tu ne l'avais pas perdu il te serait arrivé pire ».

Serment et manière de l'éluder.

Le serment par la mort du chef de l'État ne sert pas seulement dans les actes solennels (voir p. 185), mais est constamment employé dans la

conversation à l'appui d'une affirmation; on jure encore par la mort de son maître, ou de l'interlocuteur.

Le serment consiste aussi fréquemment en une invocation à la Vierge ou à un saint.

Si on doute de la véracité d'une affirmation, on peut provoquer le serment religieux, en disant, par exemple, « par Marie? »; l'interlocuteur confirme alors son dire en disant « par Marie! », ou y renonce de peur de se parjurer.

Le serment par la mort est provoqué par la question ማን ፡ ይሙት *man yimut* « qui doit mourir? ». La réponse est « qu'un tel meure! », si on veut confirmer ce qui a été dit auparavant. S'il s'agit d'une affirmation mensongère qu'on veut retirer, on peut employer diverses formules ironiques : በልቶ ፡ አይጠረቃ *balto ayṭaraqqā* « (celui qui mourra c'est celui qui) ayant mangé ne profite pas » ou በልቶ ፡ አይስቅ « (c'est celui qui) ayant mangé ne rit pas (ne s'épanouit pas) ». Mais au cas où on veut maintenir l'affirmation mensongère, de manière à tromper l'interlocuteur, sans pourtant se parjurer, il est fréquent qu'on altère la prononciation du mot ይሙት *yimut* en évitant autant que possible que l'interlocuteur s'en aperçoive; c'est un procédé assez analogue à la restriction mentale. Ainsi j'ai entendu dire ምኒልክ ፡ ይኑት *mani-lak yinut*, avec substitution de *n* à *m*, ce qui ne donne aucune signification : « que Ménélik *n*eure », ou encore ምኒልክ ፡ ይሩጥ *manilak yiruṭ* « que Ménélik coure! »

Circoncision et excision.

Je ne peux ici qu'indiquer la question relative aux mutilations des organes sexuels. On sait d'une manière générale que les Abyssins pratiquent la circoncision (d'après un de mes informateurs huit jours après la naissance), et l'excision (d'après le même informateur sept jours après la naissance).

La circoncision paraît en effet pratiquée chez tous les Abyssins chrétiens; mais souvent le prépuce est incomplètement enlevé; il arrive en effet que la mère, par crainte pour le petit enfant, empêche l'opérateur de faire une incision assez complète.

Pour l'excision des filles, on ne saurait la considérer comme générale. D'après un de mes informateurs, dans le Choa, seules les femmes des régions hautes (Ifat, région d'Ankober) subiraient l'ablation des

petites lèvres et d'une partie du clitoris, et seraient dédaignées pour ce fait par les hommes des régions basses ; en effet, à Dabra-Libanos par exemple on coupe seulement les petites lèvres, sans toucher au clitoris. Un autre informateur, élevé à Addis-Ababa, m'a dit qu'on ne coupait jamais que les lèvres et encore quand elles paraissent trop développées. Il faut donc réformer les idées courantes sur la généralité de l'excision en Abyssinie, et espérer que les médecins européens qui sont établis nombreux à Addis-Ababa donneront sur ce point des renseignements exacts.

Cheveux, ongles, déjections.

On doit enterrer les cheveux coupés. S'ils restaient sur la terre et qu'un âne vienne à en manger, leur propriétaire deviendrait teigneux.

Il faut couper les ongles en dehors de la maison et les enterrer. Dieu demandera compte aux morts de leurs ongles, et ils ne faut pas qu'ils aient été dispersés ou détruits.

Si on coupe les ongles à l'intérieur d'une maison et qu'il s'y trouve une vierge, elle ne trouvera pas à se marier.

On ne doit pas couper les ongles d'une vierge avec un instrument en fer, mais avec les dents.

Il est recommandé de déposer les excréments dans une excavation.

Médecine usuelle.

Les Abyssins connaissent un grand nombre de prescriptions médicales, pharmaceutiques ou opératoires, qu'il n'est pas le lieu d'examiner ici. Je n'étudie pas non plus, dans cet article, les recettes magiques consistant en amulettes prophylactiques suspendues au cou, ou, plus rarement, récitées. Je cite seulement quelques coutumes qui se trouvent à mi-chemin entre le traitement médical proprement dit et la magie.

Quand on se retire une écharde du pied, il faut la conserver : on l'attachera comme remède à l'endroit où elle était entrée, s'il s'y produit une suppuration.

Si on ressent une douleur subite au ventre (point de côté), il faut dire deux fois ሌባ ፡ ውጋት *lyebā wägāt* « douleur voleur (fausse douleur) », et de la main gauche toucher d'abord le sol, puis son nombril.

On appelle ምስ *mess*, d'une manière générale, un remède contre

l'empoisonnement. Voici la description d'un traitement dénommé ainsi, qu'on applique contre la syphilis, considérée comme une sorte d'empoisonnement : on mélange de la viande crue de porc et du foie cru de hyène (deux nourritures spécialement répugnantes pour les Abyssins) à du manger ordinaire, et on donne le tout au malade en lui disant : « Voici une médecine ». Quand il a mangé, on lui détaille ce qu'il a absorbé : l'étonnement et le dégoût doivent suffire à expulser la maladie.

Les Abyssins connaissent sous le nom de **ወሽባ** *wašabā* ou **ውሽባ** *wušba* une sorte de bain de vapeur, qui sert comme remède, notamment pour la syphilis.

Dans le même but et avec le même nom, ils pratiquent une espèce de retraite, comprenant isolement et régime spécial : on fait vivre le malade, pendant une période qui peut être de sept jours, de quarante jours, même d'un an, à l'écart, dans un endroit sombre, bien clos et surchauffé ; on ne lui donne à manger que certaines espèces de céréales. A la sortie le malade doit s'envelopper soigneusement le visage et les extrémités. Il doit ensuite s'abstenir de rapports sexuels pendant une période qui peut durer jusqu'à deux ans.

Animaux domestiques et sauvages.

On observe plusieurs coutumes intéressantes relatives au mulet de charge, ressource indispensable du voyageur abyssin.

Quand on arrive au campement, on doit placer le mulet la queue du côté du soleil pour lui enlever son bât : si à ce moment il voyait le soleil, son dos blesserait.

Quand on a cautérisé le dos d'un mulet, un des opérateurs passe la main sur la partie cautérisée, puis sur la bouche de l'animal, et on l'asperge d'un peu d'eau, qui sert d' « eau sainte » **ጠበል** *ṭabal*. Les assistants crachent ensuite sur le mulet en lui disant comme à un malade humain : « Que Dieu te fasse grâce ! ».

Il ne faut pas peigner toute la crinière d'un cheval du même côté, de peur d'attirer un malheur.

Il faut éviter de tuer une araignée ; il ne faut pas non plus enlever les toiles d'araignées, surtout celles qui se trouvent sous le toit de la maison.

La panthère passe pour avoir des sentiments humains. Si on la rencontre en chemin et qu'on lui demande poliment le passage en l'appelant

ጌታ *gyeta* « monsieur », elle se retire. Mais si on l'insulte, elle s'en va enlever une pièce de bétail dans le troupeau de l'insulteur. Quand elle a volé une bête, elle en a honte et se laisse injurier et pourchasser même par un enfant.

Phénomènes atmosphériques.

S'il pleut abondamment le jour de la fête de Saint Michel qui tombe le 12 de maskaram (septembre), il n'y aura pas de vers cette année-là; je ne sais s'il faut entendre des vers de terre, des vers blancs ou des chenilles.

S'il tombe beaucoup de pluie le jour de la fête de Saint Raphaël qui a lieu le 3e jour épagomène (les cinq jours épagomènes précèdent maskaram), c'est l'« eau sainte » de Raphaël; on la recueille dans les poteries du ménage et on en asperge tout le mobilier. Grâce à cette « eau sainte de Raphaël », tous les animaux dangereux resteront sans force.

Quand on voit à la fois du soleil et de la pluie, un dicton dit : ጅብና ፡ ነብር (ou ቀበሮ) ፡ ወለዱ *ǧəbbənna naḇər* (ou *qaḇaro*) *walladu* « La hyène et la panthère (le chacal) ont eu un enfant ».

Présages.

Une démangeaison au pied présage un voyage.

Les Abyssins connaissent une clé des songes, dont on m'a donné quelques solutions.

Rêver qu'on est nu est de mauvais présage; on mourra, on sera malade ou on fera des dettes; si on rêve qu'on se lave, on risque les mêmes choses, et en plus de perdre du bétail. Si on rêve de mort, on sera pourvu à satiété; au contraire la vue d'un sanctuaire annonce une mort. Rêver qu'on reçoit une blessure annonce une aubaine; la vue d'un tombeau à côté de grain présage une bonne récolte. Si on rêve d'une dispute, il est bon signe d'y être vainqueur, mauvais d'y être vaincu.

Mauvaises influences et génies.

La croyance au mauvais œil est très répandue en Abyssinie : à cause d'elle un grand personnage ne mange jamais en public; si cette précaution est peu observée par la masse des Abyssins, elle semble très courante chez les Gouragué, qu'on voit au marché d'Addis-Ababa man-

ger réunis deux par deux sous leurs manteaux qui les cachent soigneusement. J'ai observé aussi que les Abyssins cachent un animal de boucherie pour le dépouiller et le dépecer.

La superstition dont on entend le plus parler en Abyssinie est la croyance au ቡዳ *budā* « hyène-garou ». Les voyageurs l'ont assez fait connaître pour qu'il soit superflu d'y insister; on trouvera des détails sur cette superstition et quelques autres dans CECCHI, *Da Zeila alle frontiere del Caffa*, I, p. 401 et suivantes.

On croit aussi à l'existence d'ogres. On appelle ወበ ፡ ሸማኔ *wābbo šammānye* « ours (?) tisserand » un être que les uns m'ont décrit comme une sorte de panthère grande de neuf coudées, d'autres comme un ogre qui a la forme d'un homme noir, avec une sorte de trompe : semblable à un tronc d'arbre, il guette les gens au passage sur le bord des chemins. On trouve en éthiopien ancien (notamment dans la Chronique abrégée d'Abyssinie publiée par BASSET, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, page 18) une expression ድብ ፡ ሐራስ *dəbb ḥaras* « ours magicien » qui correspond à l' « ours tisserand » de l'amharique. Il s'agit donc probablement de l'ours, qui serait existant quoique très rare en Abyssinie, et prêterait à la légende par cette rareté même et ses attitudes humaines. (Voir dans GUIDI አባ ፡ ሸማኔ ፡ *abbā šammānye* « panthère ».)

On entend parler aussi d'ogres qui ont tout à fait l'aspect humain ; leur seule particularité extérieure est un œil derrière la tête ; on aurait surpris des êtres de cette espèce il y a peu d'années encore au marché d'Addis-Ababa ; leur apparition annonce une calamité.

D'après ce qui a été dit ci-dessus, on serait tenté de croire que les tisserands passent pour sorciers ; il n'en est rien cependant dans les croyances habituelles ; mais les autres artisans en général, surtout les forgerons et les hétérodoxes falacha (de religion juive) sont réputés *budā*.

On ne parle guère dans la vie de tous les jours des génies, bien qu'un grand nombre d'amulettes soient destinées à les écarter.

Cependant une croyance commune est que des esprits ጋኔን *gānyen* résident dans les espaces d'eau ባሕር *bāhər* (eau dormante, ou place élargie d'une rivière où l'eau coule tranquille). C'est à cause d'eux qu'on doit tirer une cartouche dans l'eau, quand on est sorti sain et sauf d'un fleuve grossi par les pluies; on doit agir de même après s'être baigné dans l'après-midi ou vers le soir dans une eau calme.

On m'a raconté que parfois des gens se rassemblent sur le bord d'une

étendue d'eau, au soir : un expert en sortilèges se met en rapports avec les esprits réunis dans l'eau ; ils lui indiquent des remèdes, qu'il donne ensuite aux assistants. Il peut faire sortir de l'eau un esprit, et alors tous les esprits qui sont dans l'eau deviennent visibles pour les assistants.

Si un profane vient seul pour évoquer les esprits, ils l'entraînent dans l'eau et ne le rejettent que mort à la rive.

Sur la croyance aux génies et particulièrement aux génies de l'eau, consulter CONTI-ROSSINI, *Appunti sulla lingua awiyā del Dangheld* dans le *Giornale della Societa asiatica italiana*, vol. XVIII, p. 111 et suivantes.

Quand, dans la journée, on a fait bouillir de l'*ənsosəllā* እንሶስላ, sorte de tubercule qui rougit la peau comme le henné, les esprits viendront pendant la nuit si on ne prend pas la précaution de boire du café contenant du ጤና ፡ አዳም *ṭyēnā addām* « santé d'Adam, fenouil » (ce sens est celui que j'ai recueilli, mais GUIDI donne celui de « rue »).

Le fenouil a la propriété d'écarter les génies : quand un homme en a bu une décoction, son urine, au moment où il l'épanche, écarte les génies à quarante coudées ; pendant quarante jours ils ne peuvent pas franchir la place qu'a mouillée cette urine.

PASSAGES, INAUGURATIONS.

Les Abyssins, en passant devant un sanctuaire, saluent, et mettent pied à terre s'ils sont montés.

Entre Dirré-Daoua et Addis-Ababa j'ai vu en deux endroits des pierres qui semblaient rangées artificiellement, et qui donnent lieu à une cérémonie de passage ; ce n'est qu'en un de ces deux endroits que j'ai vu une église à proximité ; tous deux étaient des emplacements de marché. J'ai donc vu les Abyssins s'asseoir un instant sur les pierres en question : ils m'ont expliqué que cette observance avait pour but de leur assurer un retour paisible par le même chemin, et ils m'ont dit la pratiquer quel que soit le sens de leur route. Je n'ai jamais observé la même coutume en d'autres endroits.

Si une vierge entre dans la maison en tenant un pot vide, elle ne se mariera pas, à moins toutefois qu'elle ne franchisse le seuil à reculons.

Quand on inaugure un vêtement neuf, un sabre, un cheval, on doit embrasser le genou de tous les gens de connaissance qui se rencontrent. De plus il est bon de faire des réjouissances.

Telles sont quelques-unes des croyances et coutumes que j'ai observées : les conditions de spontanéité absolue où je les ai recueillies, dans des conversations familières, avec des individus que je connaissais bien, m'assurent de leur authenticité. Il est bien possible que tel ou tel Abyssin interrogé à brûle-pourpoint à leur sujet en nierait quelques-unes, et je ne doute pas d'autre part que beaucoup de choses m'ont échappé qu'un plus long séjour permettrait de connaître peu à peu.

Il est certain que les Abyssins, non plus que d'autres, ne se livrent pas vite à l'étranger, et qu'ils taisent d'abord de leurs convictions ce qui n'a pas un caractère officiel. Toutefois ils n'ont pas en général la haine systématique du blanc, et on en tire assez facilement des renseignements. Qu'il ne faut pas cependant oublier les différences de race et de couleur, on peut le déduire de ce qui me reste à raconter.

On connaît la répulsion des Abyssins pour la viande de porc ; or il leur arrive de prétendre, par une sorte de plaisanterie injurieuse à laquelle ils se prennent à moitié eux-mêmes, que le chocolat que les Européens mangent avec tant de plaisir est en réalité du foie de porc.

J'ai entendu aussi cette explication, inventée par quelque parent noir à l'usage de ses enfants, sur la manière dont les blancs se fabriquent : « Un homme se lave avec du sang de bête fraîchement égorgée, puis se fait coudre dans la peau de la bête qu'on vient d'écorcher, et y séjourne quelques jours ; il en ressort blanc ».

Ce qui me paraît le plus remarquable dans les superstitions que j'ai notées, c'est leur indigence : on peut s'imaginer, en regard de la petite collection qui précède, ce qu'un enquêteur pourrait recueillir en une année dans n'importe quel canton rural en Europe.

Cette pauvreté d'imagination et la manière positive de considérer l'univers qui en est la contre-partie font mesurer ce que l'esprit abyssin a de pratique et de desséché.

Marcel COHEN.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1911

Analecta Bollandiana.

1911. Fasc. II-III. Bibliographie : Van Berchem et Strzygowski, *Amida, matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar Bekr.* Éloge mérité de cette publication avec cette observation que les deux façades de la grande mosquée de Diarbekir ne sont l'œuvre ni des khalifes arabes, ni des rois sassanides, ni de l'empereur Héraclius : ce sont des produits de l'ancienne culture indigène. C.-R. par le P. Peeters.

Athenæum (1911).

Nº 4345. 4 février. Kumm, *From Hausaland to Egypt.* Ce missionnaire dont la tâche était de faire obstacle à l'invasion de l'islam, a accompli un voyage d'une difficulté extraordinaire à travers l'Afrique centrale. Il renferme des détails intéressants sur l'attitude des trois puissances colonisatrices de cette région, la France, l'Angleterre et l'Allemagne, vis-à-vis de l'Islam. La première préfère avoir affaire aux païens, tandis que la dernière a plutôt favorisé l'Islam dans l'Adamaona, par exemple. Quelques oublis sont signalés.

Nº 4366. 11 février. Miss Gertrude Lowthian Bell, *From Amurath to Amurath.* C'est, au point de vue de l'archéologie, l'ouvrage le plus important sur le terrain négligé du moyen âge en Mésopotamie. La vie nomade, les gouverneurs turks, les chefs des Derviches sont parfaitement dépeints, mais il n'est nullement question du peuple.

Nº 4352. 25 mars. *A Pasha on the Soudan* à l'occasion de la traduction anglaise de l'ouvrage d'Artin-pacha : *L'Angleterre au Soudan.* Éloges adressées à l'auteur et à ses observations. Il est à remarquer que dans la région de Khartoum, la population déteste la Turquie et les Égyptiens avec un sentiment de réserve vis-à-vis des Anglais, mais elle vénère surtout la mémoire du Mahdi. — H. Hamilton Fyfe, *The new*

spirit in Egypt. L'auteur critique les résultats d'une éducation trop occidentale donnée aux Egyptiens chez qui s'élève un groupe de déclassés qui se prétendent nationalistes et dont les théories ont trouvé naguère une application dans l'assassinat de Boutros-pacha.

N° 4356. 22 avril : DONALD MACKENZIE, *The khalifate of West*. Cette description du Maroc était au moins inutile ; les détails sur la tentative d'établissement commercial au cap Juby sont seuls intéressants.

N° 4357. 29 avril. Miss LUCY GARNETT, *Turkey of Ottomans*. L'auteur était bien préparé pour parler de la Turquie : son livre est très riche en ce qui concerne les cérémonies et les usages. Le ton général est optimiste. Quelques légères corrections.

N° 4358. 6 mars ; FIELD, *A Dictionary of oriental questions*. L'ouvrage rendra des services, mais il contient de grandes lacunes : par exemple, on n'y trouve rien sur Abou Noouâs, Abou 'l 'Atahyah, Motanabbi. — RENDELL, *Sinai in Spring*. Excellent petit livre.

N° 4361. 27 mai. *Persian mysticism*. Le mysticisme oriental est peu connu de l'immense majorité des gens instruits et il en est qui contestent que le mysticisme puisse exister en dehors du christianisme. Cela tient à ce que les travaux des orientalistes, et, à ce propos, l'auteur de l'article cite la récente traduction du *Kechf el Mahdjoub* par le Dr Nicholson, sont ignorés du grand public. On pourrait, cependant, rappeler l'engouement peu justifié en Angleterre pour les quatrains de 'Omar ben Khayyâm traduits par Fitzgerald.

N° 4365. 24 juin. *The Tarikh-i-Guzida* de Hamdullah Mustawfi. L'article insiste sur l'importance de cet ouvrage et fait un éloge mérité de l'édition de Browne.

N° 4637. 8 juillet. *History of the Rise of the Muhammedan Power in India till the year a D. 1612*. La traduction de Ferichtah par Briggs, qui avait remplacé celle de Dow, était devenue rare : sa réimpression est un service rendu aux études indiennes. Faut-il se féliciter, comme le croit l'auteur de l'article, qu'on ait conservé une orthographe surannée et parfois inexacte pour donner plus de cachet (*sic*) à l'ouvrage, comme Alla-ood-deen? Je ne le pense pas : ce système n'a rien à voir avec une œuvre qui a un but scientifique.

N° 4368. 11 juillet. *Encyclopædie of Islam*, n° VII-VIII. Un progrès a été fait dans l'édition anglaise au point de vue du style, depuis que le Dr Arnold en a pris la direction, concurremment avec M. Houtsma. Parmi les articles qui méritent le plus d'éloges, il faut citer ceux sur l'Arabie, l'Arménie, l'Albanie, le 'Aroudh et surtout Atjèh.

N° 4369. 22 juillet. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cent et une nuits.* Éloges mérités donnés à cette publication dont le critique fait ressortir l'importance tant au point de vue du folk-lore que des aperçus nouveaux fournis par les notes du traducteur.

N° 4373. 19 août. *An account of the Rise and Progress of Mahometanism with the life of Mahomet* éd. par *Hafiz Mahmud Khan.* L'éditeur aurait mieux fait de laisser dans l'obscurité l'œuvre du théologien Stubbe qui fut mêlé aux incidents de la guerre civile au milieu du XVIIe siècle. Cet ouvrage n'a aucune valeur scientifique.

N° 4375. 2 septembre. DUNCAN B. MACDONALD, *Aspects of Islam.* L'auteur de ce livre, parfaitement instruit dans l'arabe littéraire, a fait en Égypte un séjour d'un an, pendant lequel il s'est merveilleusement assimilé la langue vulgaire et les coutumes populaires au point d'arriver avec les musulmans égyptiens à un degré d'intimité que peu de chrétiens peuvent atteindre. Il a donc pénétré profondément la société arabe et c'est le sujet de son livre. Au point de vue de la religion, il estime que tous les gens intelligents qui sont religieux sont mystiques. Le mysticisme est répandu partout : une grande partie de la population du Qaire et des villes est affiliée à divers ordres de derwiches et l'auteur rappelle à ce propos le tiers-ordre de Saint-François. Il ne croit pas que l'islam puisse devenir rationaliste : au reste, il n'est pas grand admirateur du Prophète. Ce volume est intéressant en outre par des descriptions de processions, de séances de derviches et ses renseignements sur les superstitions populaires.

N° 4377. 16 septembre. *Encyclopédie de l'Islam,* fasc. IX. Éloges donnés à ce fascicule et spécialement aux articles de MM. Yver (Aurès, Baguirmi) Süssheim (Aya Sofia) et Vollers (Azhar). Des critiques adressées à ceux de M. Huart (Bâb, Bâbek, Baber).

N° 4380. 7 octobre. Sir EDWIN PEARS, *Turkey and its People.* Ouvrage d'un témoin sérieux, qui a longtemps vécu en Turquie avant, pendant et après le règne de 'Abd ul *H*amid II et dont les jugements sont exempts de précipitation et de partialité. Des méprises singulières y sont cependant relevées : l'année de l'hégire placée en 632 (ceci peut n'être qu'une faute d'impression), mais la prise de Plevna par les Turks, après la défense du Ghazi Osman pacha, le paulicianisme (hérésie du IIIe siècle) passant d'Amérique en Irlande, sont des erreurs difficiles à expliquer. Il prétend que les Turks n'ont pas de littérature, etc. — PONAFIDINE, *Life of Moslem East.* Traduction anglaise d'un ouvrage russe parfaitement insignifiant, sauf en ce qui regarde la loi et l'administration

persanes, observées par l'auteur quand il était consul de Russie à Mechhed. De nombreuses erreurs de détail.

N° 4383. Hester Donaldson Jenkins, *Feminism in Turkey*. Petit livre sans prétention d'un auteur qui connaît bien les femmes turkes et estime qu'on a exagéré l'influence féminine dans la récente révolution.

N° 4386. 18 novembre. Pringle Kennedy, *A History of the Great Moghuls*. Excellent livre plein d'appréciations exactes et d'aperçus lumineux d'un auteur qui a vécu dans l'Inde et possède son sujet. On peut lui reprocher de n'avoir pas suffisamment utilisé les recueils d'Elliott et de Dowson ainsi que les publications des voyageurs européens.

N° 4387. 25 novembre. *Mr Blount as Prophet*. A en juger par le compte-rendu, ce livre partial, sans critique, invoquant des autorités plus que suspectes (un Djemâl eddin Afghâni, par exemple) n'est, somme toute, qu'une tentative malheureuse pour obtenir un succès de scandale.

N° 4391. 23 décembre. E. Copping, *A Journalist in the Holy Land*. Livre sans prétention, disant simplement ce que l'auteur a vu et ne se hasardant qu'avec une extrême réserve à émettre un jugement. Le récit est agréable à lire. — Leone Caetani, Principe di Teano *Studi di Storia orientali*. Essais tirés des *Annali dell' Islam*; livre plein d'intérêt et d'utilité. — Harder, *Arabic Chrestomathy*. Cet ouvrage, surtout pour la partie consacrée aux extraits de journaux, sera le bienvenu. L'auteur du C. R. aurait pu ajouter que la part faite à la poésie arabe était insuffisante.

Bulletin de la Société archéologique de Sousse.

1909 (2e semestre, paru en 1911). Carton, *Note sur une tombe romaine, honorée par les modernes Africains*. Il s'agit du sanctuaire de Sidi Balbouzi, appelé par erreur Balhouzi dans l'*Atlas archéologique de la Tunisie*, près de la ligne du chemin de fer de Tunis à Sousse. C'est un caisson d'une qoubbah romaine à demi cylindrique, formant le sol et le fond de la niche et consacré par le nom d'un saint absolument inconnu : il n'a aucun descendant dans le pays ; on ne cite aucun miracle de lui ; on dit seulement qu'il mourut en cet endroit en labourant la terre. M. Carton pense que le saint y fut enterré et que la tombe romaine finit par être badigeonnée en même temps que la qoubbah à qui elle servait d'appui. Ce nom de Balbouzi n'a cependant pas une apparence arabe. Ne serait-ce pas un mot latin déformé? A l'est de la qoubbah de

Sidi Djedidi, on voit un véritable menhir, ayant une silhouette presqu'humaine ; les indigènes le traitent comme un marabout et l'appellent Sidi Rjib (*rdjib = redjem ?*) : ils le blanchissent religieusement en même temps que leurs tombes. — G. Hannezo, *La religion musulmane à Sousse et légendes arabes*. Le début est inutile et incomplet : la date de 969 donnée pour l'occupation de la ville par Sidi 'Oqbah est fausse. Les légendes citées, au nombre de trois, ont pour héros Sidi Bou Ghaoui dont la mosquée est pour les Selaïmiah un lieu de réunion le jeudi. Dans la première légende, il se sert d'un enfant de deux ou trois ans pour répondre à sa place dans un procès qu'il gagne : cet enfant devint plus tard aussi un marabout du nom de Sidi Ma*h*foudh. Une autre fois, il fait revenir le fils d'une vieille femme qui était prisonnier chez les chrétiens. La mère reconnaissante donna au saint sa maison qui est la zaouya actuelle des Selaïmyah. Enfin, il parla du fond de sa tombe pour attester l'innocence d'un certain Sidi Ed Dair accusé d'avoir volé un chandelier d'argent. Les Selaïmyah, ou 'Abd es Selaïmyah, comme je les ai entendus nommer à Qaïrouân, sont une confrérie assez répandue en Tunisie : ses adeptes mangent des charbons ardents, manient des fers rouges et se brûlent le corps avec des torches d'alfa (cf. Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1907, in-8°, p. 339-349). Les Aïssaouas, les Qadrias, les Chadelias sont suffisamment connus ; les Madanyas se livrent à des danses, ne portent pas de glands à leurs chéchias et ont un gros chapelet autour du cou : ce détail aurait pu faire reconnaître à M. Hannezo qu'il s'agit d'une branche des Derqaoua, la branche tripolitaine, remontant à 1820 avec Si Mohammed ben *H*amza el Madani, disciple de Mouley El 'Arbi ed Derqaoui. Il ajoute, ce qui demanderait à être vérifié, qu'ils prêchent la tolérance la plus complète et regardent Mo*h*ammed comme un saint, plutôt que comme un envoyé de Dieu. C'est d'autant moins vraisemblable qu'on connaît le rôle joué à Constantinople, près de l'ex-sultan 'Abd ul *H*amid, par le cheikh Dhaffar, le fils du fondateur de cette branche (cf. sur les Madanyas, Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, p. 513-520). Quant aux Ahouamria ('Aouâmirya ?) dont l'ordre aurait été fondé par Sidi Ameur ('Amir), ce qui en est dit est trop incomplet pour qu'on puisse chercher à identifier cette branche.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER (1911).

1er trimestre. A. BRIVES, *Une page d'histoire du Maroc*. Tableau exact, fait par un témoin bien informé de la situation du Maroc. Les exactions du sultan ont été la cause du soulèvement et, de l'aveu des indigènes, l'autorité française, seule, peut rétablir le calme et la tranquilité comme on l'a vu à Oudja et dans la Chaouia. Il est regrettable que l'impression soit si mal soignée, ce qui est la faute, non de l'auteur, mais de l'imprimeur que la Société a choisi : partout *Afid* pour *Hafid*, *Mehenbi* pour *Menebhi*, *Rais Ouli* pour *Raisouli*. — BERNARD, *Quelques étapes en Algérie et au Maroc*. Description pittoresque de la Zaouyah de Temasin, de la région des B. Iznacen et de la Qala'ah des B. 'Abbès. — NEHLIL, *Notes sur les tribus de la région de Debdou*. Les souvenirs ne remontent pas au delà des Mérinides et sont mêlés de légendes, comme celle du sultan El-Akh'al (le sultan Noir). Les Juifs qui résident à Debdou se divisent en deux groupes : les aborigènes (ou du moins la partie la plus ancienne de la population) et les descendants des émigrés venus d'Espagne Dans le quartier des O. Amara, on ne compte qu'une mosquée et douze synagogues. Deux fractions de la population musulmane prétendent descendre, l'une, les Kiadid ; l'autre comprenant les B. Farhat (qui suivant quelques-uns remonteraient aux Almohades), les Ahl Rekna, les Granza, de Ghoumrasen (Yaghmorasen) et seraient par conséquent 'Abd el Ouadites. On trouve aussi un groupe maraboutique important : les Qoubbouyin, prétendant avoir pour ancêtre Sidi 'Abd Allah B. Qoubbi, mais cette prétention est inadmissible : le saint mourut sans postérité et l'aïeul éponyme de la fraction, Sidi Moḥammed el Qoubbi n'était que son moqaddem. Les Qoubbouyin, dont l'influence est nulle, ne sont donc pas chérifs : les Oulâd Sidi 'Ali ben Belqasem qui habitent le village de Flouch. Ils prétendent que leur ancêtre dut fuir Marrâkech pour se soustraire à la persécution du sultan d'alors contre les chérifs idrisides, à la suite de la révolte de l'un d'eux : Hassan ben Guennoun (et non Guennour). Ce dernier nom est historique si l'anecdote ne l'est pas : il s'agit de *H*asan ben El Qâsim Kennoun, le dernier souverain idrisite de Fas : après diverses aventures, il fut détrôné par les Omayades d'Espagne et périt assassiné en djomada I, 375 hég. (septembre-octobre 985), tandis qu'il allait à Cordoue faire sa soumission (cf. sur lui Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtâs*, éd. Tornberg, Upsala, 1843-1846, 2 v. in-4°, t. I, p. 55-59 : Ibn 'Adzari, *Bayân el*

Moghrib, éd. Dozy, Leiden, 1848-1851, 2 v. in-8°, t. I, p. 323; t. II, p. 260-265, 301-302; El Bekri, *Description de l'Afrique*, éd. de Slane, Alger, 1857, in-8°, p. 130; *Storia di Fez*, éd. Cusa, Palerme, 1878, in-8°, p. 11, 13, 16; Es Selâoui, *Kitab el Istiqsâ*, Le Qaire, 4 v. in-4°, 1312 hég., t. I, p. 87-89; Ibn Khaldoun, *Kitab el Iber*, Boulaq, 1284 hég. 7 vol. in-4°, t. VI, p. 218-219; Dozy, *Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1861, 4 v. in 8°, t. III, p. 124-129, 199-202). Sidi 'Ali ben Belqacem, accusé de conspirer contre le sultan, fut tué par Zeggan ould Bouziân. On cite encore comme groupes maraboutiques les O. Sidi Brahim ben Ameur et les O. Yâqoub ahl Leqouar, chez les Riis, mais ni les uns ni les autres n'ont d'importance. Il n'en est pas de même des chérifs de Rachida, Ahl Rochida dont les ancêtres, pour fuir les 'Abd el Ouâdites de Tlemcen, émigrèrent des environs de Mazouna, entrèrent au service des Mérinides à la fin du VIIe siècle de l'hégire. Un groupe d'entre eux s'établit à Marrâkoch et c'est à lui qu'appartenait la famille des B. Amghâr qui luttèrent au XVe siècle contre les Portugais. Remarquons en passant que ce nom d'une branche de gens qui se disent chérifs est purement berbère. Un de leurs ancêtres, Sidi Ya'qoub, passe pour avoir été le frère ou le cousin germain de Sidi Yahya de Guéfaït et avoir été comme lui en butte à l'hostilité de Mouley Isma'il. Les Ahl Admer, qui ont pour ancêtre Sidi 'Ali b. 'Abd er Rahman, reçurent, comme bénédiction de leur ancêtre, l'assurance qu'ils n'obéiraient jamais à personne qu'à l'un des leurs. — LABATUT, *De la confrérie des Senoumyya* (*sic*, pour Senoussya). Quelques détails intéressants sur l'action des Senoussis à l'Est du Tchad, avec les fautes d'impression habituelles à cette revue : *Senoumyya* pour *Senoussyya*, *Khoans* pour *Khouân* etc. Les conclusions de l'auteur sont justes : La zaouya des Senoussis est le dernier asile de la barbarie et du fanatisme en Afrique : il importe qu'il disparaisse. — BARBES, *Notes sur Fez*. Deux pages de généralités pleines d'exagération et sans aucune valeur (la mosquée *d'el Kerouigin* pour *El Qarouyin*).

IIe trimestre. LABATUT, *Conférence sur le territoire militaire du Tchad*. Exposé net, mais qui n'est pas exempt de menues erreurs : p. 131, les *Haddâd* ne sont pas une *secte* ; ailleurs, p. 135, ils sont appelés *Haddadj* ; p. 138, la quatrième famille des O. Sliman se nomme *Heouat*, non Meghareba. — SCHNEIDER. *Fez*. Conférence sans prétentions scientifiques, mais intéressante et exacte.

IIIe trimestre. DESSIGNY, *Casablanca*. Cet article est surtout consacré à la géographie économique. On y trouve cependant quelques détails

concernant l'Islâm. Casablanca possède trois mosquées officielles et cinq mosquées particulières ; toutes sont pourvues d'une école. Quelques marabouts sont vénérés dans des haouitas, des haouch et des qoubbas : malheureusement, l'auteur ne nous donne aucun renseignement sur eux et leur légende. Le Sidi Djilali qui a un haouch est peut-être le Sidi Djilali, originaire des O. Sidi 'Abd el Djebbar de Maïz à Figuig et enterré à Oudjda, près de la porte de Sidi 'Abd el Ouahhâb. Si M'barek est-il Sidi Embarek ben 'Amrân dont la qoubbah est située sur la rive droite du Lekkous, près d'une grotte et d'une source qui guérit? Le saint le plus vénéré est Sidi Belliout, patron de Casablanca (Abou 'l Loiouth le père des lions) qui avait le pouvoir de dompter les bêtes sauvages ; il a donné son nom à une mosquée particulière et on y fait un pèlerinage toute l'année. Les confréries des Derkaoua, des Nasria, des Qadiriah, des Kittania, des Hamadcha et des Aïssaouas sont représentées à Casablanca, mais la zaouyah des Kittania est fermée depuis la révolte de son chef, enfermé à Fas par Mouley Hafid et mort en prison en 1909.

IV[e] trimestre. ROLLAND, *Monographie de la commune mixte de la Meskiana*. Résumé intéressant de l'histoire de la région, en particulier de celle de la grande tribu des Haraktas et de celle des O. Sidi Yahya b. Tâleb. L'ancêtre de Tâleb était, suivant la légende, le fils d'un chérif du Fas qui, en se rendant à la Mekke, laissa sa femme enceinte chez un chef tunisien, du nom de Si Ben Ganem. Elle y eut un fils qu'on appela Mouellach (*Ma oulla ch*, il n'est pas revenu), dont le petit-fils, 'Ali oued 'Ammâr s'établit aux environs du Kef en Tunisie, où il mourut avec la réputation d'un saint. On lui éleva une qoubbah ainsi qu'à son fils Tâleb, revenu à El Meridj et mort sur les bords de l'O. Houichir où se dresse une qoubbah qui porte son nom. Celle de son fils Yahya, dont les cinq enfants sont regardés comme les fondateurs d'une des cinq fractions de cette tribu, fut construite à El Meridj, près de la Smala. — Les Haraktas sont plus superstitieux que religieux et chez eux l'étude de la religion est à peu près nulle. La confrérie dominante dans le pays est celle des Tidjanyah qui a substitué son influence à celles des Qadiryah et des Rahmanyah. Il en est de même chez les O. Sidi Yahya b. Tâleb. Cette monographie aurait pu être plus complète : au point de vue historique, les mentions de la Meskiana et de l'O. Nini, dans les premiers temps de la conquête arabe, n'y sont pas rappelées et il ne paraît pas que l'auteur ait eu connaissance de l'article du D[r] Bonnafont : *Expédition des Haractads* (sic), dans ses *Pérégrinations en*

Algérie (Paris, 1884, in-12) : elle rendra néanmoins des services, bien qu'on puisse regretter qu'elle ne soit pas plus développée en ce qui concerne la religion populaire, le culte des saints locaux et le folk-lore.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET D'ARCHÉOLOGIE D'ORAN.

Mars 1911. COUR, *Le culte du serpent dans les traditions populaires du Nord-Ouest africain*. L'intérêt de ce travail consiste dans les citations de croyances et de légendes populaires existant encore chez les Musulmans de l'Afrique du Nord. La couleuvre est regardée comme la protectrice de la maison, presque comme un membre de la famille ; le serpent fréquente volontiers les bains et les eaux thermales dont il est, pour ainsi dire, le génie protecteur. Il protège même certaines régions, comme Sidi Bou 'Abd Allah, mort en 923 hég., enterré dans les environs d'Ouarizour, près du Chelif : on prétend aussi, qu'en raison de ses méfaits, le fils de ce saint fut enchaîné et enseveli par son père au fond de ce fleuve et qu'on entend quelquefois le bruit de ses chaînes. C'est cependant à ce fils que s'adressent les indigènes de la région pour avoir de bonnes récoltes, et les femmes stériles pour devenir fécondes. On trouve dans le *Bostân* d'Ibn Meryem (Biographies des saints de Tlemcen), des traits relatifs aux superstitions sur le serpent, que M. Cour a heureusement rapprochés de ceux qu'il cite. Bibliographie : IBN MERYEM, *Bostân*, texte édité par BEN CHENEB, traduit par PROVENZALI (quelques corrections à ce dernier) : R. BASSET, *La Bânat So'âd de Ka'b ben Zohair*. Compte-rendu favorable par A. BEL.

Juin. L. VOINOT, *Oudjda et l'Amala*. C'est une description exacte et détaillée, la plus complète que nous possédions ; elle renferme des renseignements importants sur l'islâm dans la région d'Oudjda. On doit citer la liste des familles de chérifs, authentiques ou non, qui se disent idrisites d'origine, du moins celles qui étaient établies dans la ville avant l'occupation turke : les coutumes relatives au mariage, à la naissance, au décès, les jeux, et surtout le chapitre IV consacré à la vie religieuse et intellectuelle (on peut regretter qu'en ce qui concerne les fêtes religieuses, l'auteur n'ait pas connu les travaux de Westermarck) ; la partie consacrée aux mosquées, dont trois seules sont importantes : l'une d'elles porte le singulier nom de Djami' Berghouts, mosquée de (Sidi) 'l Berghouts (la puce), de qui on ne sait rien. L'énumération des onze zaouyah où sont représentés les Tidjanya, les Taybya, les Aïssaoua

et les Qadiryah, les Derqaoua et les Kerzazya est complétée par celle des marabouts dont on vénère soit le tombeau, soit le monument commémoratif, haouïta, haouch, qoubbah. Les plus illustres sont comme ailleurs, Sidi Belal, le patron des nègres ; Sidi 'Abd el Ouahhâb, d'origine idrisite, venu au XVIe siècle ; Sidi Mo*h*ammed ben Zyân, surnommé *Sahib el Barroua 'l Behar*, à cause de ses miracles sur terre et sur mer ; Sidi 'Abd el Qâder el Djilâni ; Sidi Driss (Idris) du XIVe siècle ; Sidi 'l Qenâdel, qui doit son nom, à ce que croit l'auteur, à des feux follets aperçus à l'endroit où s'éleva plus tard sa qoubbah ; Sidi Ma'afa (XVII-XVIIIe siècles) et surtout Sidi Ya*h*ya ben Younes, dont le tombeau est situé dans un endroit inconnu. Il aurait été un des disciples de Jésus, mais on ne saurait y voir un évêque d'Oudjda. D'un autre côté, il est revendiqué par les Juifs qui le nomment Sidi Ya*h*ya ben Douna et le font venir d'Espagne vers 1391 ; ses coreligionnaires l'ayant méconnu, il les maudit et, depuis, les Musulmans se l'approprièrent. Les Juifs revendiquent également Sidi Chekroun qu'ils appellent Abraham, tandis que les Musulmans le nomment M'hammed, fils de Ali, mort en 1274 hég. Enfin, il faut ajouter le célèbre Sidi Bel 'Abbès es Sebti. Mentionnons aussi la Ghâr el Houryât (grotte des houris), caverne rectangulaire avec des renfoncements où l'on allume la nuit des bougies dont la lumière est prise, par les esprits simples, pour les âmes des disciples de Sidi Ya*h*ya. Les superstitions sont aussi florissantes à Oudjda que dans le reste du Maroc, en particulier la crainte des génies qui se trouvent dans les endroits où il y a du sang et de l'eau. Dès qu'un puits est terminé, les ouvriers égorgent un mouton près de son ouverture. M. Voinot a parfaitement raison de supposer que cette coutume a pour but de chasser les mauvais génies du puits. Sept petits cailloux pris dans la source de Sidi Ya*h*ya et portés dans un sachet sont une excellente précaution contre le mauvais œil. On peut citer aussi la coutume de brûler, au milieu d'un troupeau atteint de bronchite, des ossements de Juifs dont on disperse ensuite les cendres au vent. Il y a une vingtaine d'années, les cadavres des Juifs étaient déterrés pour servir à des opérations magiques. En revanche, on ne saurait compter Oudjda comme un centre intellectuel et florissant : la médersa n'a que quatre professeurs : deux de jurisprudence et deux de grammaire. Autrefois, les t'olba donnaient au printemps et à l'automne deux fêtes qui avaient lieu à Sidi Ya*h*ya. Il y aurait quelques corrections à faire : p. 96, l'histoire d'Ibn-Khaldoun n'est pas de la fin du XVe siècle, mais de la fin du XIVe et du commencement du XVe. Au

lieu de la médiocre traduction du *Raoudh el Qirtas*, par M. Beaumier, il eût mieux valu citer, soit l'édition, soit la traduction latine de Tornberg. P. 114. Barberousse est Khair eddin et non Aroudj; le nom de Baba Aroudj est aussi une erreur : la seule forme réelle est Aroudj-Raïs.

Septembre. L. Voinot, *Oudjda et l'Amalat (suite)*. Cette seconde partie est consacrée au gouvernement d'Oudjda dans l'énumération des tribus, on remarque les B. Hamlil (ou Hamlin), tribu cherifa venue du Figuig et qui a fourni un grand nombre de marabouts à l'Algérie occidentale ; les Guenafda, ainsi nommés, parce qu'un de leurs ancêtres au berceau fut sauvé d'une vipère par un hérisson; les Zekara qui, d'après une légende moderne, auraient suivi au XVIe siècle les erreurs propagées par un Juif, nommé El Yali ould el 'Anoufi; il aurait corrompu les disciples de Sidi Ahmed ben Yousof en dénaturant un Qorân qu'il aurait enterré près du saint, et qu'il aurait ensuite fait déterrer par les partisans de ce dernier. C'est une des légendes recueillies par M. Moulièras, il est inutile d'ajouter que les Zekara protestent contre elle comme contre toutes les autres acceptées par l'auteur que je viens de nommer. Notons qu'une fraction des descendants du marabout, les O. Sidi Ahmed ben Yousof vit dans cette tribu, dont les membres sont ses serviteurs religieux. M. Voinot cite ensuite le groupement de la zaouya de Bou 'Amêma, composé surtout des gens de sac et de corde qui s'étaient réunis autour de lui, enfin la masse importante des B. Snassen (Iznacen); une de leurs tribus, les B. Khâled, reconnait pour éponyme un certain Sidi Khâled, chérif idrisite, dont le tombeau est à 'Aïn Temouchent, en Algérie; la plupart des branches de cette tribu, purement berbère, ont la prétention d'être des chérifs, y compris celle qui, chez les O. Ghazi, porte le nom berbère d'*Ouchchanen* (les chacals); une sous-fraction des B. Khellouf, fraction des B. Mengouch, les Chahalfa, prétend descendre de Zenati Khalifa, le héros légendaire de la lutte des Berbères contre l'invasion hilalienne. La tradition est d'ailleurs si altérée qu'elle le fait venir soit des Yousi du Maroc, soit des Zouaoua de Kabylie, soit même de la Syrie.

Chez les Ahel Tagma, fraction des B. Ourimach, on trouve des O. Ben Mecha'al, descendant du fameux personnage Mecha'al, tué vers 1665 par Mouley Rachid, représenté comme le chef suprême des B. Snassen et tenu généralement pour Juif. On rencontre dans l'Amalat un certain nombre de zaouyas, mais elles n'ont guère d'importance à l'exception de celle de Guefait. L'auteur passe ensuite à l'histoire poli-

tique de la région, résumée en général d'après Mercier. On peut le féliciter d'avoir témoigné son extrême défiance (p. 363, note 1) contre les fantaisies de M. Slouzsch et de ne pas avoir admis, en l'absence de toute preuve, l'existence d'une communauté chrétienne à Oudjda. A relever une erreur fréquente : *Lybie* et *Lybien* pour *Libye* et *Libyen*. Bibliographie : El Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale* (réimpression) ; l'auteur fait ressortir l'utilité de cette publication. Gaudefroy-Demombynes, *Les Cent et une Nuits* ; éloge détaillé et mérité de ce livre. Taleb Abdesselam, *L'organisation financière de l'empire marocain*. L'auteur du compte rendu relève un certain nombre d'erreurs : par exemple que la tolérance (!) musulmane au moyen-âge a été la cause de la décadence de l'islam ; il rend justice, du reste, aux efforts de l'auteur. Nehlil, *Notice sur les tribus de la région de Debdou* (voir plus haut). V. Piquet, *Campagnes d'Afrique*. Il y aurait quelques réserves à faire dans ce livre, bien inspiré d'ailleurs. Dans le compte-rendu même, on pouvait faire remarquer que la naturalisation des Israélites en 1870 a entraîné la suppression de leur statut personnel et de tout ce qui, dans la loi mosaïque, était en opposition avec la loi française, comme par exemple la polygamie. Il est difficile d'admettre qu'il puisse en être autrement avec les Musulmans, car la polygamie n'est pas une prescription religieuse, et la grande majorité des musulmans algériens est monogame. Ces comptes-rendus sont de A. Bel.

Décembre 1911. Voinot, *Oudjda et l'Amalat* (suite). L'auteur énumère les évènements historiques auxquels fut mêlée la ville d'Oudjda, depuis sa fondation par Ziri ben Atya, pendant les dynasties almoravide et almohade, les B. 'Abd el Ouâd, les B. Merin, les chérifs sa'adiens — en rivalité avec les Turks qui portèrent quelque temps la frontière de l'Algérie à la Molouya — les chérifs hassaniens qui finirent par reprendre la région d'Oudjda. Les luttes continuèrent après l'arrivée des Français qui prirent la place des Turks. L'autorité du Sultan s'affaiblissant, l'anarchie qui domina nécessita des répressions moins sévères qu'elles auraient pu l'être.

Byzantinische Zeitschrift.

1911, fasc. 1-2. Bibliographie. Gentil de Vendosme et A. Achelis, *Le Siège de Malte par les Turcs en* 1565, publié en grec et en français

par H. PERNOT. Réimpression soignée de la traduction en vers grecs modernes de la relation de ce siège célèbre. C. R. par THUMB.

N. JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*, t. III (1538-1640). Volume intéressant, où l'auteur a étudié avec soin le sort des nations conquises par les Ottomans et leur influence sur leurs vainqueurs, ainsi que les longues guerres de ces derniers contre les Hongrois, les Espagnols, les Vénitiens, les Polonais et les Persans. C. R. par C. JIRECEK.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

T. XXIII, 1911.

Janvier. MASSIGNON, *Bagdad et sa topographie au moyen âge*. L'auteur a complété sur place les reconstructions de Guy Le Strange et Starck. Pour une partie de la ville, les actes officiels, surtout de constitution de biens de main morte ont pu être utilisés. Mais il n'en est pas de même pour une partie de l'ancienne ville que recouvre une steppe basse mal cultivée, ravinée et défoncée par les inondations, entre l'ancien Karkh à l'Est, les tombeaux de deux imâms chi'ites à Kazimin au N. O. et la ruine babylonienne d'Aqarqouf à l'Ouest. En ce qui concerne les fondations pieuses, il est des cas où les originaux ont disparu et ont été remplacés par des faux, mais il reste des monuments ; ainsi la médresah Merjanyah contient, dans le mi*h*rab, une inscription mentionnant les waqfs de la mosquée, en date de 758 (1357). Pour la seconde partie de la ville, l'onomastique des parcelles a été la principale ressource ; ce sont en général des mots turks, ou encore une terminologie arabe-bédouine, ignorante des anciens quartiers disparus.

Février-mars. G. DE GIRONCOURT, *Les inscriptions de la nécropole de Bentia*. Sur le Niger, en aval de Gao, M. de Gironcourt a recueilli des inscriptions arabes dont il donne deux spécimens : l'une, du 20 de mo*h*arrem 822 hég. (17 février 1419) ; l'autre, du 11 ramadhân 799 (8 juin 1397). Elles sont antérieures à la conquête marocaine et contemporaines de l'empire de Melli. Quant aux traditions orales mentionnant les Echabatas (Sa*h*aba), descendants de Fatimata (Fatimah) et parmi eux Ocoubata ('Oqbah) elles n'ont aucune espèce de valeur historique et sont des inventions de demi-lettrés. Il serait intéressant de vérifier si cette nécropole contient d'autres inscriptions de ce genre.

Avril. VIOLLET, *Fouilles à Samarra, au palais d'El Mo'tasim.* Découvertes intéressantes pour l'histoire de l'art arabe.

Mai. Présentation avec éloge par M. CORDIER des *Cent Nuits* de M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

Septembre. VAN BERCHEM, *Note sur l'avancement du recueil des Inscriptions arabes en 1910-1911.*

Les inscriptions d'Égypte sont confiées à MM. Wiet et Combe; celles de Syrie à MM. Sobernheim et Mittwoch; celles de la Palestine et de la Syrie du Sud à M. Van Berchem et au P. Jaussen; celles de l'Asie Mineure à M. Edhem; enfin l'exploration épigraphique de l'Arabie, de la Mésopotamie, de l'Afrique du Nord, de la Perse, de la Chine et de la Malaisie est commencée, et M. Van Berchem rassemble celles qui ont gravées sur les objets d'art conservés dans les Musées et les collections de l'Europe et de l'Orient.

Novembre. Présentation par M. CLERMONT-GANNEAU du tome V des *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph* à Beyrout.

FOLK-LORE.

T. XXII, 1911.

Juin. WESTERMARCK, *The popular ritual of the great feast in Morocco.* Il s'agit de la fête du 10 de dzou'lhidjdja (*'arafah*), appelée dans l'Ouest *El-'Id el kebir.* Cette étude traite des pratiques d'un caractère purificatoire pour les gens, de celles qui ont pour but de purifier l'animal destiné au sacrifice, du sacrifice lui-même, des pratiques en vue d'utiliser la *barakah* (bénédiction), résultant du sacrifice, enfin de celles par lesquelles on se préserve des influences funestes. Tous ces procédés sont étudiés avec le plus grand soin et les plus grands détails : en premier lieu, l'application du henné, la visite aux tombeaux des saints, le jeûne (non obligatoire), les promenades d'enfants chantant une complainte pour obtenir des œufs (cf. dans l'Est de la France des tournées de ce genre le vendredi saint), les prières au *msalla.*

L'animal destiné au sacrifice se nomme *dhayya* chez les Arabes, *tafiska* chez les Berbères, mot provenant soit du latin *Pascha*, soit de l'hébreu *Pèsakh*; il est soumis à des rites de purification qui consistent en une application de henné ou de koh'eul et reçoit une nourriture particulière. Le sacrifice est ordinairement accompli par un *fqih*, avec des rites spéciaux qui s'appliquent aussi au fer dont on s'est servi. Le repas fait avec les diverses parties de l'animal immolé, généralement un mouton,

est soumis à des prescriptions qui varient suivant les populations ; généralement, on attend un jour, quelquefois plus ; le sang est considéré comme ayant des propriétés spéciales et, contrairement à la loi musulmane, il est bu dans certains endroits, surtout chez les Berbères comme remède contre la possession (cf. chez les anciens Arabes le sang des princes appliqué à un semblable usage). La manière dont succombe la victime, l'état du cœur, du sang, des os, des intestins sont utilisés pour la divination. Une singulière pratique qu'on ne retrouve que chez les Berbères est celle par laquelle les hommes qui ne prennent pas part au service du mṣalla tirent de toutes leurs forces l'extrémité d'une corde que les femmes tirent de l'autre côté ; chez les Aït Ouarain et les Chelh'as du Glaoui, c'est un moyen d'attirer la pluie usité également chez les A. Sadden. Une mascarade fait partie des cérémonies de la fête. Un personnage revêtu de la peau d'un animal sacrifié, et portant le nom de Bou Jloud dispute à un autre, Cheïkh ech Chioukh, la possession d'une jeune femme appelée Yissouma. Ailleurs, et j'ai vu le même spectacle à Ouargla, c'est Cheikh ech Chioukh qui, soupçonnant la fidélité de sa femme, *H*alima, la cite devant le qâdhi.

Quelquefois, d'autres personnages représentant des Juifs ou des Chrétiens se mêlent à la scène. Ces mascarades se retrouvent aussi bien chez les populations berbères que chez les Arabes et je crois que c'est des premières que cette coutume a passé aux seconds. Du reste, au Maroc, elles ont lieu à d'autres époques qu'à la fête de 'Arafah ; quelques-unes régulièrement à certaines dates de l'année solaire, ce qui a amené M. Doutté à conclure que primitivement, la mascarade avait lieu au printemps, et qu'elle ne fut associée que plus tard à des dates du calendrier lunaire ; ce serait donc la survivance d'une ancienne coutume d'immoler le dieu de la végétation. M. Westermarck combat cette opinion et y verrait plutôt une cérémonie destinée à écarter les influences nuisibles : il explique de la même manière le sacrifice anté-islamique, devenu ensuite une prescription musulmane, d'une brebis à 'Arafah. Les deux pratiques (sacrifice et mascarade) peuvent être indépendantes l'une de l'autre.

Bibliographie : Sykes et Khan Behader Ahmad ed Din, *The Glory of the Shia World*. Description intéressante d'un pèlerinage au tombeau de l'imâm Riza à Mechhed, avec des détails sur la vie et les croyances persanes. C. R. par Aubry O'Brien.

Septembre. Bibliographie. — Gaudefroy-Demombynes, *Les Cent Nuits*. Ouvrage très intéressant et très soigneusement traduit et annoté,

dont l'article fait ressortir le mérite Il n'est pas impossible que les récits de dragons ou de chars volants soient des souvenirs de tentatives d'aérostation, plutôt que les effets d'un songe, comme le croit Havelok Ellis. Les deux opinions me paraissent douteuses, bien qu'il y ait eu, à n'en pas douter, des tentatives d'aérostation qui échouèrent, tandis que celles de navigation réussirent. Les démons « qui ont les yeux fendus en long » pourraient être la race mongoloïde aux yeux obliques. Une liste des auteurs cités aurait été utile. C. R. par W. F. Kirby.

La Géographie.

1911. 15 mai. Villatte, *A travers le Sahara, du Tidikelt au Niger par le Ahaggar* (carte). Il signale la superstition d'après laquelle, chez les Touaregs, l'arbre *atil* (*Maerua rigida*) est hanté par les djinns. Quiconque vient reposer à l'aise dans son voisinage, doit frapper le pied de l'arbre avec une pierre ou une arme.

15 juin. L. Pervinquière. *A Ghadamès* (avec gravures). Quelques détails sur la grande mosquée qui, contrairement aux assertions de Rohlfs et de Duveyrier, ne paraît pas contenir de restes anciens. Toutes les ruines sont arabes. On peut regretter que l'auteur n'ait pas profité des renseignements historiques contenus dans le beau travail de M. de Motylinski, *Études sur le dialecte de R'damès* (Paris, 1904).

Giornale della Societa asiatica italiana.

T. XXIV. 1911.

Bibliographie. Edmund W. Smyth, *Akbar's Tombe, ikandarah, near Agra*, éloge, par Ciardi-Dupré de cette belle et importante publication. K. — Sussheim, *Prolegomena zu einer Ausgabe der im British Museum zu London verwahrten Chronik der Seldschuqischen Reiches*. C. R. par Ciardi-Dupré signalant l'utilité de l'édition annoncée.

Göttingische Gelehrte Anzeiger.

173e année, 1911.

Mars. Der Islam, I. fasc. 1. L'auteur de ce compte rendu examine en détail ce premier fascicule et spécialement l'article 3. Becker : *Der Islam als Problem*, avec quelques réserves sur la théorie qui met au second

plan l'influence de la religion sur la pensée des Arabes dans les premières conquêtes hors de la Péninsule.

Juillet. W. Popper, *Abu'l Mahasin Ibn Tagriberdi's Annals*. Après Maqrizi, Ibn Tagriberdi peut être considéré comme l'historien de l'Égypte le plus important que nous possédions. Aussi est-ce un service considérable rendu à l'orientalisme par M. Popper qui a continué l'édition commencée par Juynboll (Leiden, 1852-1861) qui s'est arrêté au commencement de la dynastie fatimite. Il est à regretter qu'il n'ait pas adopté pour désigner les manuscrits dont il s'était servi les mêmes sigles que Juynboll : ceux-ci s'appliquant aux mêmes textes, il y a confusion. C. R. par Wellhausen.

Août. L. Cheikho, *Le Kitâb al Hamâsah d'Abou Ubâdah el Buhturi*. A côté de la célèbre *H*amasah d'Abou Tammâm, existait celle d'El Bo*h*tori, poète comme lui; mais les deux recueils diffèrent au point de vue de la composition. Abou Tammâm, dans son Anthologie nous a donné parfois des morceaux étendus ; au contraire, chaque extrait de son émule ne dépasse pas quelques vers. La tendance est généralement moraliste ; nous y trouvons, à côté de poètes célèbres, d'autres peu ou point connus. Le manuscrit unique de Leiden sur lequel a été faite l'édition du P. Cheikho avait déjà été utilisé par les orientalistes, à commencer par Von Hammer que l'auteur de l'article regrette de ne pas voir mentionner. A vrai dire, l'omission n'est pas bien grave pour qui connaît la valeur de Von Hammer comme arabisant. Suivent un certain nombre de corrections et de rapprochements. L'éditeur n'en mérite pas moins nos plus chauds remerciements. C. R. par Schulthess.

Der Islam.

1re année, 1910.

Fasc. I. C. H. Becker, *Der Islam als Problem*. L'auteur qui veut étudier, non pas les problèmes de l'islâm, mais l'islâm en tant que problème, examine d'abord les multiples sens qu'on a donnés à ce mot qui se trouve désigner à la fois une religion, un ensemble d'états et une civilisation. Il pose ensuite le problème suivant : Comment la civilisation unitaire de l'islam s'est-elle établie et quel rôle a joué le moment religieux dans le cours de son développement ? Cette question est étudiée avec le plus grand soin ; quelquefois même l'esprit pénétrant de

l'auteur arrive, par sa subtilité, à des conclusions qu'on peut trouver exagérées. Il est difficile d'admettre que, même sous les premiers khalifes et surtout avec la largeur d'esprit (ou l'indifférence) qu'on reconnait aux Omayyades, la conquête de l'Asie occidentale et centrale — on peut ajouter de l'Égypte, de l'Afrique et de l'Espagne, — soit aussi dégagée de l'influence religieuse qu'il semble le dire. Le mouvement qu'on ne trouvait plus à la cour existait dans les armées et, n'oublions pas qu'il s'agit de Sémites, la foi religieuse pouvait seule leur donner l'élan qui caractérise les premiers siècles de l'hégire, et la fermentation qui existait dans l'Arabie anté-islamique n'aurait pas suffi à faire déborder ainsi un peuple tout entier hors de la péninsule, si elle n'avait été guidée par le fanatisme. L'invasion des Barbares, au commencement du moyen-âge, n'eut pas ce caractère, parce que l'élément religieux n'était pas un des facteurs. A part cette restriction, on ne peut que souscrire aux thèses de l'auteur qui a, entre autres, montré la différence qui existe entre la civilisation arabe et la civilisation musulmane et la part prépondérante qui, dans cette dernière, doit être faite aux populations converties (cf. Simonet, *De l'influence de l'élément indigène dans la civilisation des Maures de Grenade*, Bruxelles, 1895, in-8°). — Goldziher, *Ueber die Benennung der 'Ichwan al-Safa*. Notre savant collaborateur montre, avec preuves à l'appui, que ce titre a été emprunté à une phrase du livre de *Kalilah et Dimnah* (éd. de Sacy, Paris, 1816, p. 160, chapitre de *la Tourterelle à collier*). — E. Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem*. — G. Jacob, *Hinweis auf wichtige östliche Elemente der islamischen Kunst*. Étude sur l'influence exercée par les Persans et les Turks sur l'art et l'industrie des Musulmans, surtout les tapis, les miniatures et les faïences. — Enno Littmann, *Bemerkungen über den Islam in Nord-Abessinien*. Indications aussi précises qu'il est possible sur les progrès de l'islam au XIXe siècle, chez les populations jadis chrétiennes du Nord-Est de l'Abyssinie. — Martin Hartmann, *Deutschland und der Islam*. Ces considérations sont accompagnées d'appréciations sévères : on ne saurait dire qu'elles sont exagérées. Pour le musulman, les non-musulmans ne forment qu'une masse sur laquelle ont cours, dans les endroits les moins cultivés, les récits les plus fantastiques. L'Allemagne a affaire aux Musulmans de deux façons : en Afrique, où il s'agit de sujets : il faut éviter le danger de l'islamisation des indigènes ; en Turquie et en Asie, où elle se trouve en face d'états indépendants, son but doit être : relever leur niveau de civilisation par tous les moyens, et d'abord

diminuer, sinon faire disparaître, le fanatisme. A ce propos, la prophétie mentionnée dans la note 1 de la page 77 s'est réalisée à Athènes, lorsque le P. Lammens appliqua à La Mekke la qualification de ville lugubre, qu'elle mérite parfaitement, au grand scandale de quelques Égyptiens. Le moyen d'arriver à ce relèvement, c'est l'établissement de missions, plutôt laïques, la création d'écoles, de centres intellectuels et ouvriers. — Kleine Mitteilungen. C. H. Becker, *Zur Kulturgeschichte Nord-Syriens im Zeitalter der Mamluken.* Observations très justes sur le système des waqf tel qu'on le trouve indiqué par des inscriptions de l'époque des Mamlouks dans le recueil de M. Sobernheim. — A. J. Wensinck, *Feuer als Signal zum Gottendienst.* Un passage de la Michna confirme la tradition, mentionnée par Bokhâri, que le feu existait comme signal de la prière chez les Juifs. — Id., *Die Herkunft des gesetzlichen Bestimmung die Reinigung betreffend.* L'auteur cite des passages du Berakot, montrant que les principales conditions, pour la purification rituelle chez les Musulmans, se trouvent chez les Juifs.

Fasc II. E. Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem* (suite). — Seidel, *Medizinisches aus den Heildelbergen Papyri Schott-Reinhardt.* — C. H. Becker : *Zur Geschichte der östlichen Sudan,* article nourri de faits et qui expose clairement les principaux points de l'histoire de l'extension de l'islâm dans le Soudan oriental. Il y fut introduit par le nord, et ensuite, par des émigrations parties de l'Est. En premier lieu, la tribu des Djohaïnah, de qui descendraient les Fezârah, les Hamr, les O. Râchid, etc. Nous connaissons cette tribu, d'origine yéménite, comme ayant habité la Haute Égypte et une partie de la Nubie. Quant à une immigration arabe par le Choa, dont le nom aurait été porté jusque dans le Bornou, ce que nous savons de l'histoire d'Ethiopie rend cette hypothèse inadmissible. Cette opinion est combattue implicitement dans un article de M. Hartmann qui n'est pas cité ici : *Schoa und Tundscher* ap. *Der islamische Orient,* t. I, fasc. I (Berlin, 1899, in-8°), p. 29-31. Il y voit le mot arabe *chawa,* pasteur. Cf. l'étymologie de *chaouia* dans le N.-O. de l'Afrique. Pour les Toundjer, dont le nom est expliqué, comme l'avait déjà proposé M. Hartmann, *op. laud.,* par une altération de l'arabe *toudjdjar,* marchands, on peut ajouter à ce que M. Becker dit de leur double provenance : 1° en faveur de leur émigration du Nord, outre les renseignements fournis par Nachtigal, que les Toundjer du Darfour, du Ouadaï, du Kânem et du Bornou ont encore une chanson populaire commençant ainsi :

Emmenez-nous dans le pays de Tunis la verte :
L'eau de Tunis suffira à nous faire vivre même sans mil ;
Tunis la verte est un paradis lointain.

Ils supplantèrent les Dadjo au Darfour et furent eux-mêmes remplacés au pouvoir par les Kira. 2° En ce qui concerne l'émigration par l'Est, les Toundjer se disant descendants des B. Hilâl, cf. un passage de d'Escayrac de Lauture (*Le Désert et le Soudan*, Paris, 1855 p. 259 et suiv.) et un autre de Brun-Rollet (*Le Nil blanc et le Nil Soudan*, Paris, 1855, in-8°, p. 75). Vient ensuite un important chapitre sur les Zaghâwa et les commencements du Kânem-Bornou. En ce qui concerne la prétendue origine yéménite de la première dynastie du Bornou, se donnant pour ancêtre le héros himyarite Seïf ibn Dzou Yezen, M. Becker a parfaitement raison de la tenir pour invraisemblable. J'expliquerais cette attribution d'une manière un peu différente de la sienne. Un demi-lettré, trouvant dans une tradition le nom de Mo*h*ammed Sêf (Seif) Allah (سيف الله, l'épée de Dieu) aura rattaché ce nom à Sêf (Seif) fils de Dzou Yézen qui a, comme le fait remarquer M. Becker, laissé en Orient un souvenir plus ou moins fabuleux. Le roman dont il est le héros (cf. p 172, note 1) est très goûté. Aux éditions citées, il faut en ajouter une du Qaire, 1302 hég., 17 vol. in-8; je possède un premier fascicule lithographié au Qaire, sans doute ; il existe une traduction turke par 'Ali bey. Constantinople, 1847 in-4° (cf. aussi Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III. Liège, 1898, p. 138-139). Quant à la date de ce roman, un « terminus a quo » nous est fourni dans la III° partie, par la mention du souverain d'Abyssinie (Saïfa-Ar'âd, qui régna de 1342 à 1370 et fit la guerre aux Musulmans dans la Haute-Égypte cf. mes *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, 1882 p. 11, 100-101 et notes 87-89 p. 237-238). Il est à remarquer que les Boulâla du Kânem qui se réclament également de Sêf (Seif) le nomment Mo*h*ammed Sêf Allah, Mo*h*ammed Yemen et Mo*h*ammed El Kebir el Birnaoui (dérivé arabe du mot boulâla *birni*, ville fortifiée). L'article se termine par la traduction du passage de Chihâb eddin el 'Omari, très important pour l'histoire du Soudan. — G. Jacob, *Der Nâtû und sein Lied bei Ibn Danijal.* Nâtû est un personnage des ombres chinoises d'Ibn Danyâl. Suivant une indication de M. Littmann, M. Jacob y voit le nom éthiopien Nâtû. — E. Kühnel, *Austellung von Meisterwerken Mohammedanischen Kunst in München.* Énumération des principaux objets d'art de cette exposition ; manuscrits, reliures, miniatures. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen. — Grothe, *Wanderungen in Persien*,

Erlebtes und Erschautes. C. R. par TH. LEGER. Le livre est favorable à la Perse; la conclusion de l'article est que l'Allemagne ne peut pas essayer de partager avec la Russie et l'Angleterre les dépouilles de la Perse. Annonce par M. C. H. BECKER de l'apparition d'une nouvelle revue, *Orientalischen Archiv*. — Id, *Mechroutiette*, journal d'opposition au comité Union et Progrès, paraissant à Paris sous la direction de Cherif-pacha.

Fasc. III-IV. Menzel. *Beitraege zur Kenntniss des türkischen Frauenlebens*. Description d'une collection intitulée : Bibliothèque de littérature moderne (*Edebiyyat i djedîdé Kutubkhanési* qui compte déjà douze volumes sur des sujets variés, en grande partie des nouvelles, avec une traduction de l'*Ilk Giörudju*, tiré du *Kharistan u Gulistan* d'Ahmed Hikmet, et du *Giörudju* extrait du *Hayyat i Mokhkhayyal* de Husain Djahid. — SEIDEL, *Medizinisches aus der Heidelberger Papyri Schott-Reinhard* II (suite). — KAHLE, *Islamische Schattenspiegelfiguren aus Egypten*. I. Description (avec planches) de diverses figures d'ombres chinoises taillées dans le cuir; contribution intéressante à l'histoire des ombres chinoises en Égypte. — T. SCHMIDT, *Die occupatio im islamichen Recht*. L'auteur a retrouvé avec beaucoup de sagacité l'origine de la *ghanîma* sous l'*occupatio* du droit romain; les principes sur lesquels elles reposent sont identiques, qu'il s'agisse du butin fait à la guerre, des produits de la mer, de trésors, de métaux, de gibier, d'objets sans propriétaire. En appendice, on trouve une traduction soignée du chapitre du *Kitâb el Kharadj* d'Abou Yousof sur le partage du butin et une biographie complète. — R. STROTHMANN, *Die Literatur der Zaiditen*. On sait que les zaidites forment une partie dissidente des chi'ites, réagissant contre la tendance anti-islamique et anti-arabe de cette secte. Elle reconnaît pour fondateur l'imâm Zaid ben 'Ali, descendant de Hosain, qui périt comme son aïeul en combattant les Omayyades, en 122 de l'hégire à Koufah. Ses doctrines se développèrent au nord de la Perse, dans le Mazandérân, le Guilân et le Dailem, et au sud de l'Arabie, dans le Yémen. Aujourd'hui encore, Sana'a est considérée comme la capitale religieuse des Zaidites. Toute une littérature s'est développée dans cette dernière région, et elle nous est surtout connue par les manuscrits rapportés par Coprotti et qui sont aujourd'hui dans les Bibliothèques de Berlin, de Milan et de Munich et au British Museum. L'étude de M. Strothmann est consacrée à la première de ces collections et complète ce qu'en ont dit Ahlwardt, Rieu et Griffini. Parmi les manuscrits soigneusement analysés, il faut citer dans le domaine historique la biographie des imâms zeidites par Abou 'l Hosain Yahya ben El Hasân qui

en 288 (901) fonda une dynastie à Sa'da dans le Yemen ; une précieuse histoire intitulée *Kitâb el If'âda* par l'imâm En Nâtiq Bilhaqq Abou Tâlib Yayha ben El Hosaïn mort en 424 (1033); une biographie des imâms depuis 'Ali jusqu'en 614 (1217) par Hamid ben Ahmed el Mahalli el Hamdâni, mort en ramadhân 652 (1254) avec une continuation jusqu'en 1087 (1676) due au Yéménite 'Imad eddin Yahya b. 'Ali ; un autre recueil du même genre allant jusqu'en 916 (1510) fut composé par Mohammed ben 'Ali b. Yousof : la liste des ouvrages généraux se clôt avec l'abrégé schématique allant jusqu'en 774 (1372) et inséré par Ahmed b. Yahya El Mortadha mort en 840 (1437) dans sa grande encyclopédie *El Bahr ez Zakhkhâr*. Des biographies spéciales ont été composées : celle du fondateur de la domination zaïdite dans le Yémen : *Sirât el Hâdi* par son contemporain 'Ali b. Mohammed el 'Abbâsi ; une des deux fils et successeurs d'El Hâdi par Moslim ben Mohammed. On peut y joindre la Chronique du sud de l'Arabie, *Anbâ ez Zamân* par Yahya ben El Hosaïn el Yamani qui vivait en 1110 (1698). En fait d'ouvrages théologiques, on peut mentionner quelques traités sur l'explication de plusieurs passages du Qorân et surtout un livre sur le droit de la guerre, par l'Alide Mohammed ben 'Abdallah qui vivait vers 145 (762). — E. Kühnel, *Anstellung von Meisterwerken Mohammedanischen Kunst in München* (suite). L'auteur décrit ici les travaux sur métaux ; les armes, la céramique, la verrerie, les sculptures sur ivoire et sur bois, les étoffes, les tapis. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen. J. Horowitz, *Die Beschreibung einer Gemälde bei Mutanabbi*. Reconstitution intéressante d'un tableau qui représentait la prise de Barzouya par Seïf ed Daoulah, d'après quelques vers de Motanabbi, rapprochés d'un passage de Constantin Porphyrogénète. — R. Hartmann, *Zur Thema Minaret und Leuchturm*. Addition à un mémoire de l'auteur, publié dans *Memnon*, III, 220 sur l'origine du minaret, primitivement tour à signaux. Le travail de M. Doutté, *Les Minarets et l'appel à la prière* (Alger, 1900, in-8°) méritait d'être signalé. — C. H. Becker, *Die Islamfrage auf den Kolonialkongresse*, 1910 ; Id., *Theodor Nöldeke, Ueber die Sprache des Qorân's*. Il se félicite que le patriarche des études sémitiques rejette la thèse de Vollers sur la langue primitive du Qorân.

T. II. 1911.

Fasc. 1. C. H. Becker, *Materialen zur Kenntniss des Islam in Deutsch-Ost-Afrika*. Après avoir étudié dans un précédent article la pénétration musulmane dans le Soudan oriental, l'auteur passe aux territoires placés sous l'autorité de l'Allemagne. Cette religion y pré-

sente les apparences les plus diverses, suivant les populations qui la professent. D'abord, une sorte d'aristocratie, composée d'Arabes du Hadhramaout et de l''Omân; les premiers, désignés aussi sous le nom de Chihris (de la ville d'Ech Chihr), sont presque tous orthodoxes chafé'ites, les seconds appartiennent à la secte hérétique des Abadhites et ont conservé des relations avec les Mzabites d'Algérie. Aux sources indiquées p. 4, note 1, on peut ajouter: Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Paris, 1886, in-8°); de Motylinski, *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha* (*Actes du XIV*e *Congrès des Orientalistes*, t. II, IVe section, p. 60-78); Morand, *Les Kanouns du Mzab*, dans ses *Études de droit musulman* (Alger, 1910, in-8°). Aux communautés abadhites musulmanes mentionnées, il faut joindre celles de Djerba et du Dj. Nefousa. Viennent ensuite les Indiens musulmans dont deux classes, originaires du Goudjerate, les Bohora et les Khodja, appartiennent à la secte chi'ite des Ismaëlis. Mais ni les Chi'ites, ni les Abadhites ne font de propagande parmi les populations indigènes de race bantoue. L'article continue par un rapide essai d'histoire de cette région: il ne faut pas oublier que, sans parler des écrivains portugais et surtout João dos Santos, les principaux matériaux furent recueillis par Guillain et publiés dans son *Voyage à la côte orientale d'Afrique* (Paris, 1856-1857, 3 v. in-8°) et que l'ouvrage le plus complet que nous possédions sur ce sujet est celui de Devic, *Le pays des Zendjs* (Paris, 1883, in-8°). La propagande de l'islâm à l'intérieur fut faite par les marchands d'esclaves. Mais les documents sont imprécis quand ils ne font pas défaut, sur la situation actuelle de l'islâm et le nombre de ses adhérents. M. Becker rejette les chiffres exagérés de Hartmann: toutefois, il constate, d'après les rapports de différentes provinces, que cette religion s'étend tous les jours, grâce aux marchands souahilis de la côte; seules, les populations du Ruanda, de l'Urundi et de l'Uha ainsi que les Masaï et le Wanyamuezi sont restés intacts. Cette constatation a son importance quand on rapproche ce mouvement de la visite du vizir du sultan de Zanzibar, Sayyid Ali ben Hamoud, à Constantinople. Aujourd'hui, les Jeunes Turks ont, sinon arrêté, du moins enrayé le mouvement sur lequel l'Allemagne, souveraine de cette région, ne peut fermer les yeux. La prière pour le khalife, c'est-à-dire pour le sultan de Turquie citée p. 17-18, est suggestive. Cette étude importante se termine par l'examen des ouvrages répandus dans le pays. La jurisprudence chafi'ite et abâdhite y est largement représentée, ainsi que la religion;

naturellement la *Bordah* d'El Bousiri, avec de nombreux commentaires, s'y rencontre avec quelques traités de mysticisme ; on trouve peu de chose en fait d'ouvrages sur la grammaire : le principal est l'*Adjroumyyah* ; les romans sont représentés par des éditions de parties séparées des *Mille et une Nuits*, qui propagent ces contes dans l'Afrique orientale ; on peut mentionner encore le *Badâï' ez Zohour* d'Ibn Iyâs, le *Qisas el Anbyâ* d'Eth Thâalibi ; le *Fotouh ech Châm* du pseudo-Waqidi ; presque tout est imprimé au Qaire. Un des moyens par lesquels l'islâm agit le plus sur les esprits est la magie ; elle a rencontré dans la crédulité des noirs un terrain favorable, bien que, d'ailleurs science importée, elle soit œuvre de lettré et non d'origine populaire. Dans les pratiques magiques, on ne trouve que des traces presque insaisissables d'anciennes croyances bantoues ; aussi, le beau livre M. Doutté (*Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, in-8°) a autant de valeur pour l'Afrique orientale que pour le Maghrib. On pratique l'astrologie, surtout d'après le livre du « philosophe grec Abou Mâchar », la géomancie d'après le traité d'Ez Zenâti, la divination d'après les lettres et les versets du Qorân. On rencontre aussi l'emploi des amulettes et des talismans, composés de fragments de divers ouvrages, particulièrement le *Qorân*, le *Dalâïl el Khaïrât*, la *Bordah*, et surtout les invocations (*da'oua*), connues sous le nom de *djaldjaloutyah* (cf. Doutté, *op. laud.*, p. 139-142) ; la *barnasyah* et la *barhatyah*, décrites ici pour la première fois ; la dernière est à rapprocher de ce qu'on appelle, dans l'Afrique du Nord, *Esseba' Khouatim* (cf. Doutté, *op. laud.*, p. 155-161). A la science de la magie se rattache la magie populaire, pratiquée d'après le *Kitâb er Rahmâ*, du pseudo Es Soyouti et l'oneiromancie, d'après le *Ta'bîr er Rouya*, faussement attribué à Ibn Sirin, comme manuels. Ici se place naturellement un détail de l'insurrection de 1905-1906 : les conjurés, païens, musulmans et même chrétiens, avaient comme amulette un flacon d'eau de Zemzem. A cela se joint la prétendue lettre de la Mekke qui causa des troubles en juillet 1908 dans le sud de la colonie, et dont M. Becker donne le texte et la traduction. — R. Strothmann, *Die Literatur der Zaiditen* (fin). L'auteur étudie surtout, d'après l'*Ifâda*, le personnage d'El Qâsim ben Ibrahim Tabâtabâ, le 12e imâm qui, après une vie agitée, mourut en 244. On a de lui 21 traités, dont quelques-uns sont rédigés par ses disciples, parmi lesquels ses deux fils El Hasan et Mohammed. Il s'y montre le défenseur de la religion contre les critiques d'Ibn el Moqaffa', combat les partisans de la prédestination et les

anthropomorphistes et fournit de précieux renseignements sur la doctrine de l'imâmat. On peut encore mentionner parmi les théologiens El *H*asan b. Zaïd, qui, en 250 (864), se rendit maître du *T*abaristân et dont les œuvres sont perdues ; El *H*asan b. 'Ali b. Otrouch, seigneur d'Amol, mort en 304 (916) ; rien ne nous est resté de ses quatre-vingts ouvrages. Nous avons un fragment de la *wasyah* de l'imâm Ya*h*ya el Hâdi, mais nous possédons en entier le *Kitâb et tabris fi'lfiqh* par l'imâm En Nâtiq, l'auteur de l'*Ifâda*. Dans la période postérieure, la théologie zaïdite se distingue dans la lutte contre les Motarrifites qui, sous l'influence d'idées helléniques, professaient un déisme naturaliste et maintenaient les droits de la physique contre la métaphysique. Mais le « pain quotidien » du zaïdisme, suivant l'expression de M. Strothmann, c'est le droit, et la liste des ouvrages de ce genre est chargée. L'article se termine par une bibliographie et un extrait de la préface de l'*Ifâda* et de la vie d'El Qâsim. — STRZYGOWSKI, *Felsendom und Aksamoschee* (avec planches). Détails intéressants sur l'histoire et la description de ces deux monuments. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen : O. RESCHER, *Ethnologisches im arabischen Sprichwort*. Au point de vue ethnographique, l'auteur cite des proverbes défavorables aux Bédouins, aux Kurdes, aux Kabyles, aux Nègres et aux Juifs. — I. GOLDZIHER, *Mirba'*. Sur les sens de ce mot. — G. JACOB, *Brettchenweberei bei Schanfara*. Explication nouvelle et vraisemblable du vers 25 de la *Lamyat el 'arab*. — AMEDROZ, *Concordanz zwischen Tabari's Annalen und Ibn Miskawaih's Tag'arib el umam*, fasc. 2-3. — C. PRÜFER et M. MEYERHOF, *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain ibn Ishaq*. — R. HARTMANN, *Die Herrschaft von Alkarak*, chronologie détaillée de cette forteresse et de la seigneurie dont elle était la capitale, depuis la première croisade jusqu'à nos jours. — P. KAHLE, *Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten* (suite). — FR. SARRE, *Zu Josef von Karabaceks Riza-i Abbasi*. Réfutation des attaques portées par l'orientaliste autrichien contre son article sur le miniaturiste persan Riza-i-Abbasi. — MITTWOCH, *Zu Josef von Karabaceks Riza-i Abbasi*. Sur le même sujet : corrections d'erreurs commises par M. von Karabacek. — SEIDEL, *Medizinisches aus den Heidelberger Papyri Schott-Reinhard III*. — G. JACOB, *Fortleben von antiken Mysterien und altchristlichen im Islam*. C'est surtout dans les ordres de derviches qu'existent ces survivances. L'auteur cite une pratique des Takhtadjis, confrérie étroitement apparentée aux Bektachis. Elle consiste, après diverses cérémonies et une sorte de confession, à enfermer les péchés

de l'initié dans un bâton entouré de rubans de couleur ; on le brûle, ce qui produit l'absolution et les cendres sont enterrées ou jetées dans l'eau courante. A Rome, les Dendrophores, apparentés au culte de Cybèle, promenaient solennellement un arbre consacré à Atis ou un poisson enrubanné et couronné de violettes. Le rapprochement entre les deux cérémonies ne me paraît pas s'imposer : il faudrait que l'arbre des Dendrophores fût chargé des péchés de la communauté et brûlé : c'est la partie essentielle de la cérémonie chez les Takhtadjis. Le rapprochement que fait M. Jacob du nom de ces derniers (en turk, charpentier, menuisier) avec le nom des Dendrophores qui étaient aussi des charpentiers et des menuisiers, n'est rien moins que probant. Les Dendrophores promenaient un arbre, emblème et matière de la profession des adeptes, d'où leur nom ; les Takhtadjis brisent les péchés des leurs dans un bâton. Il y a plus de vraisemblance dans le rapprochement entre l'habitude des Bektachis à servir dans leur repas solennel du soir une coupe de vin, du pain et un morceau de fromage avec la même pratique reprochée par S. Epiphane aux Artotyrites, classés par lui parmi les Montanistes. Mais comment cette tradition s'est-elle maintenue en Asie Mineure, depuis la secte infime et obscure des Artotyrites, que nous ne connaissons que par S. Epiphane, et qui s'éteignit sans doute de bonne heure, jusqu'à l'ordre important des Bektachis ? Il nous manque les anneaux intermédiaires. L'auteur rapproche ensuite l'usage consacré du nombre quarante dans la confrérie des Khalweti avec la Quadragésime des chrétiens. — HERZFELD, *Die Qubbat al Sakhra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst*. Observations sur l'article de Strzygowski, *Felsendom und Aqsamoschee*. — C.-H. BECKER, *Neue arabische Papyri des Aphroditofundes*. Correspondance administrative entre le gouverneur égyptien Qorra ben Charik (90-96 hég.) et Basilios, le chef du district d'Aphrodite, aujourd'hui Kôm Echqau, et les habitants. — H. J. BELL, *Translation of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum*. — Même sujet. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen : C.-H. BECKER, *Die vierte Islamzeitschrift*. C'est sans doute par modestie que l'auteur n'a pas mis au premier rang la revue qu'il dirige et qui surpasse de beaucoup les autres, non seulement par la variété des matières, mais encore, et surtout, par la méthode et la critique. — A. J. WENSINCK, *Mohammed und das Judenthum*. Exposé sommaire et exact des rapports de Mohammed avec le judaïsme, inspiré par le récent mémoire de Leszynsky, *Die Juden in Arabien*. — WILSON, *The Masnavi of Jalâl eddin Rumi*, L. II, trad. et commentaire.

Ouvrage important pour l'étude du soufisme; il complète la traduction du livre I due à Redhouse. C. R. par O. Mann. — Tschudi, *Die Asaf-Name des Lutfi Pascha*. C. R. excessivement élogieux par F. Giese. — *Zeitmässisches Marokko*. On peut s'étonner qu'une revue sérieuse, publie la lettre adressée à M. Schmidt, à moins qu'elle n'ait voulu donner à ses lecteurs une idée de l'état d'âme de certains agents indigènes de l'Allemagne au Maroc, en étalant les calomnies et les mensonges dont ils se font tour à tour les inventeurs et les échos. Le nom de l'indigène a été supprimé, ce qui laisse le champ libre à toutes les suppositions.

Fasc. 4. J. Strzygowski, *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo*. Ces stèles, trouvées dans le cimetière, en face de Bâb el Qarafah, pied du Moqattam, déjà célèbre au temps de Maqrizi comme cimetière, sont au Musée arabe du Qaire, mais les inscriptions qu'on y relève n'ont pas été admises dans le magistral recueil de Van Berchem ; elles vont de 190 à 335 hég. et portent un certain nombre d'ornements classés et étudiés avec soin par M. Strzygowski. Il en existe d'autres dans divers musées et collections particulières : il serait intéressant de les réunir dans une publication spéciale. — O. Rescher, *Ueber fatalistische Tendenz in der Auschauungen der Araber*. L'auteur signale, après Schrameier, des tendances fatalistes chez les Arabes anté-islamiques : il n'y a rien d'étonnant que ce sentiment qu'on rencontre dans bien des littératures, se soit développé dans l'islâm. On le rencontre comme inspiration de nombreux proverbes ; il est curieux que certains des anciens poètes aient représenté la fatalité par une image matérielle. — Wiedemann, *Ueber der Wert von Edelsteinen bei den Muslimen*. — C. H. Becker, *Historische Studien über das Londoner Aphrodito Papyri*. — Bell, *Translations of the greek Aphrodito Papyri in the British Museum* (suite). — Kleine Mitteilungen und Anzeigen. C. H. Becker, *Das Amida-Werk*. Compte-rendu détaillé et important de l'œuvre considérable de Van Berchem et Strzygowski. — Id., *Klein-Asien in Corpus Inscriptionum arabicarum*. Il fait ressortir la valeur de la publication, par Van Berchem, des inscriptions arabes de cette région. — Id., *Die Zeitschrift für Kolonialsprachen*. C. R. de cette revue dirigée par un africanisant de grand mérite, C. Meinhof. — Id., *Zur Entstehung der Waqf-Institution*. — Id., *Eine Kritische. Maqriziausgabe*. Éloge mérité de cette excellente publication de M. Wiet — Id., *Harder's Arabische Chrestomathie*. Il est difficile d'admettre que cette chrestomathie qui, d'ailleurs, n'est pas sans mérite, comble une

lacune; le choix des morceaux, pour la partie littéraire, prête à la critique. — J. Horovitz, *Die Hamdaniden und die Seb'a*. L'auteur, montre que, contrairement à ce qu'avance Lane Poole, Saïf ed Daoulah mort en 356, n'a pas pu payer tribut aux Fatimides, qui ne s'emparèrent de l'Egypte qu'en 358; mais il est exact que les derniers Hamdanides se soumirent aux Fatimites. — Herzfeld, *Zur Strzygowski's Aufsätzen im Band II*.

Journal asiatique.

Xe série. T. XVII, 1911. 1er semestre.

Janvier-février. Bibliographie. Brown, *The Persian Revolution of 1905-1909*. Récit attrayant et complet des événements qui ont amené la révolution persane. Les appendices sont utiles. — Seignobos, *Histoire de la civilisation*, trad. en arabe par Mohammed Kurd Ali. Cet ouvrage rendra des services. Quelques observations à propos de la transcription des noms propres. — Abou Mohammed 'Abd Allah el Yafi'i, *Murhamu 'l 'ilali 'l mu'dila*, éd. Ross, fasc. I. Traité intéressant de polémique contre les Mo'tazelites, par l'imâm El Yafi'i, qui donna son nom à une branche des Qadiryah. C. R. par C. Huart.

Mars-avril. H. Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra*. Relevant avec une grande érudition les contradictions et les traditions conventionnelles des écrivains musulmans, l'auteur montre qu'étant donnée l'incertitude des termes employés pour exprimer une durée, on ne peut accorder de confiance aux dates précises données pour l'étendue de la vie du Prophète. Les prétendues longévités attribuées à certains personnages (*Elm'oammaroun*) dont quelques-uns passent pour avoir été les compagnons du Prophète est « l'œuvre de l'imagination et de la jactance des poètes anciens ». Le P. Lammens (p. 231) rappelle justement à ce propos les patriarches de la Bible : ses arguments peuvent servir dans les deux cas : la longévité des uns n'est pas plus vraie que celles des autres. Sa conclusion est que le Prophète ne dépassa pas l'âge de 52 ans : si ce chiffre n'est pas le plus sûr, il est du moins le plus vraisemblable. La chronologie de la *Sîra* est aussi sujette à caution en ce qui s'agit des premières conversions musulmanes. Comme le dit fort bién le P. Lammens, « chaque famille, chaque parti voulurent avoir leur représentant dans la primitive église islamite ». C'est ainsi que les prin-

cipales églises chrétiennes prétendent avoir été fondées par un Apôtre, ou au moins un disciple des Apôtres : Rome par S. Pierre, Alexandrie par S. Marc, Paris par Denys l'Aréopagite, etc. Les origines de l'islâm devront être étudiées de plus près. C'est le mérite de ce mémoire d'avoir appelé l'attention de la critique sur des points qui paraissaient définitivement acquis. — KHALIL IBN AÏBAK ES SAFADI, *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes*, pub. et trad. par E. AMAR. Cette préface est un important résumé de la science historique à l'époque de l'auteur et il est vivement à désirer que, malgré son étendue, le dictionnaire biographique qu'elle précède ne reste pas inédit : il compléterait utilement Ibn Khallikân, El Kotobi et Yaqout. — Mélanges : G. FERRAND, *Note sur le Livre des Cent une Nuits*. A propos de cet ouvrage, magistralement traduit par M. Gaudefroy-Demombynes, l'auteur étudie le conte de l'*Ile de Camphre* et montre que le narrateur a utilisé un certain nombre d'ouvrages géographiques : ainsi la relation d'Abou Zeïd, Mas'oudi, Ibn el Ouardi. L'emploi de ce dernier auteur, mort en 1349 de notre ère, nous fournit un « terminus a quo » pour la date de la composition du livre. — Bibliographie : *Centenario della nascita di Michele Amari*. Énumération des importants travaux dont se composent ces deux volumes. — HAMDU'LLAH MUSTAUF-I QAZWINI, *The Tarikh i Guzida*, éd. Browne. T. I. Reproduction photographiques d'un manuscrit de cet important ouvrage qu'on ne connaissait que par les traductions partielles de Defrémery, de Barbier de Meynard et de Gantin. — *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, 1910. Analyse et éloge de cette excellente publication. — BAYRAM KHAN, *The Persian and Turki Divâns*, éd. DENISON ROSS. Cet ouvrage d'un fonctionnaire au service des empereurs Humayoun et Akhbar avait été longtemps perdu. On en a retrouvé deux copies dont l'une faite par le fils de l'auteur. Quelques corrections et quelques remarques. — ABU'L MAHASIN IBN TAGRI BERDI, *Annal's*, éd. WILLIAM POPPER. T. II, part. 2, note 2. L'article fait ressortir la valeur de cet ouvrage. — SPOER et E. NASRALLAH HADDAD, *Manual of Palestinean Arabic for self instruction*. Ce livre sans prétention sera utile non pas seulement aux voyageurs, mais aussi aux arabisants. — *Conférences faite devant l'Assemblée de l'Université* (égyptienne) *au sujet de l'usure*. On sait qu'elle est défendue par le Qoran. Le Prophète n'a voulu interdire que l'usure à un taux excessif, telle qu'elle existait chez les Arabes païens. La défense ne s'applique pas au simple prêt à intérêt. — HASSAN IBN THABIT, *Divân*, éd. HIRSCHFELD. Le compte-rendu pourrait être plus sévère pour cette édition. S'il est

vrai que l'édition de Tunis, et il aurait pu ajouter celle du Qaire, est dépourvue de voyelles, celle de Lahore (1878) en contient un certain nombre. M. Hirschfeld ni son critique ne paraissent l'avoir connue. — RIAD GHALI, *De la tradition considérée comme souche du droit musulman*. L'auteur ignore toute la littérature européenne à ce sujet ; il avoue lui-même son ignorance de l'histoire, de la biographie et de la bibliographie arabes. Son livre fourmille de fautes. Ces comptes rendus sont de Cl. HUART. — Annexe, D'OLLONE, *Collection d'ouvrages musulmans chinois*. A propos de la précieuse collection qu'il a rapportée, l'auteur signale un passage qui montre que l'islamisme fut introduit en Chine par le pays des Ouigours.

Mai-juin. KHALIL IBN AÏBAK ES *SAFADI*. *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes* (suite), pub. et trad. par E. AMAR. — Bibliographie : MOHAMMED KURD ALI, *Traité des auteurs éloquents*. Appréciation sommaire et élogieuse de cette collection intéressante par C. HUART.

Xe série, T. XVIII.

Juillet-août 1911. — KHALIL IBN AÏBAK ES *SAFADI*, *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes* (suite). — Bibliographie : E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'islam*. Série de six leçons claires, sur la propagation de l'islam, son orthodoxie, ses déformations, le culte des saints, les confréries religieuses, les tentatives de réforme. C'est à tort que l'auteur du compte-rendu prétend restreindre les Musulmans sujets de l'Allemagne à l'Afrique orientale : ils sont également nombreux dans le Togo et l'Adamaoua. — BERGSTRAESSER, *Die Negation im Kur'an*. Bon travail d'un débutant. — NICOLAS, *Essai sur le cheikhisme*. I. *Cheikh Ahmed Lahçai*. Vie d'un précurseur du Bâb, auteur d'un grand nombre d'ouvrages, soigneusement cachés par ses adeptes à qui leur possession attirerait les persécutions des fanatiques chi'ites. M. Nicolas, par ses études et sa situation, est tout préparé pour nous faire connaître le développement de cette secte et de ses doctrines. — MOHAMMED KURD ALI, *Livre des merveilles de l'Occident*. Quelques détails intéressants sur le Libân, la Syrie et l'Egypte qu'il a visités avant de passer en Europe. — EN NIZAMI EL ARUDI, *Chahar Maqala*, éd. par MUHAMMAD IBN 'ABD UL WAHAB de Qazwin. Édition d'un texte traduit en anglais par Browne et qui a été une des sources de Daulet Chah. Il est extrêmement important pour l'histoire littéraire de la Perse : cette édition est accompagnée de nombreuses notes bibliographiques, historiques et biographiques qui en augmentent encore le mérite. Ces comptes-rendus sont de Cl. HUART. — PELTIER, *Le livre des ventes du*

Mouwatta de Malek ben Anas. Outre son importance au point de vue général, cet ouvrage nous renseigne sur un certain nombre d'ouvrages spéciaux à Médine et présente un état de droit musulman très ancien.— MARNEUR, *Essai sur la théorie de la preuve en droit musulman*. L'ouvrage est un exposé clair et méthodique de la matière quoique l'auteur ne se soit servi que des traductions des sources juridiques actuellement existantes, ce qui semble indiquer qu'il n'a pu avoir recours aux originaux arabes. Il y a à signaler un certain nombre de coutumes particulières à l'Algérie, par exemple, le serment par le bât : le plaideur à qui le serment est déféré doit revêtir un bât d'âne ; s'il est parjure, la croyance populaire affirme qu'il sera métamorphosé en cet animal, soit de son vivant, soit après sa mort. L'auteur du compte-rendu y voit avec raison une origine anislamique probablement magique et rappelle à ce propos l'âne d'or d'Apulée ; cependant des traductions analogues existent ailleurs ; par exemple la légende des enfants juifs métamorphosés en porcs par Jésus, ou l'histoire du filou et de l'âne (*Mille et une Nuits*, éd. de Beyrout, III, 56) qui supposent la croyance à une pareille transformation. Il est probable que la preuve par l'enclume et le marteau et le rite de l'onction des paupières et des mains avec de l'huile sont des reste d'ordalies. Ces comptes rendus sont d'E. AMAR. — BABADJIAN, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*. Court abrégé qui rendra des services en attendant l'ouvrage plus détaillé annoncé par l'auteur. C. R. par L. BOUVAT.

Septembre-octobre 1911. Bibliographie : FRANK, *Scheich Adi*. L'auteur démontre que le cheïkh Adi ben Mosâfir, mort en 557 hég. était un orthodoxe qui fut plus tard accaparé par les Yézidis ; mais il reste à expliquer la cause de cette confusion. Quelques corrections à la traduction. — MAURA, *La question du Maroc*, trad. par BLANCHARD DE FARGES. De l'aveu même de l'auteur du compte-rendu, ce livre renferme, outre un certain nombre d'erreurs, des assertions inexactes. — ROGERS, *The Tuzuk i Jahangir's* (mémoires de Jahangir) publié par BEVERIDGE. Ces mémoires, très importants, du fils d'Akbar, n'étaient pas inconnus, en laissant de côté la falsification traduite par Price : ils avaient été utilisés par Elliott et Dowson. Chose singulière, la préface de M. Beveridge, sur les mémoires écrits par divers souverains de l'Inde, ignore les traductions françaises. De nombreuses corrections à la traduction. — L. MILLIOT, *La femme musulmane au Maghreb*. On peut se demander comment l'auteur du compte rendu s'est imaginé que « beaucoup de contemporains sont hypnotisés par cette idée que le Maghreb renferme le seul et

authentique islamisme ». Il faudrait, à l'appui de pareilles informations, citer des noms et, bien entendu, des noms qui aient une certaine valeur. Éloge du livre. — E. Montet, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord*. Il eût fallu faire remarquer, dans la critique, combien est invraisemblable qu'un renégat, du nom de Mac-Donald, soit Sidi Moqdol (Magdoul), patron de Mogador qui tire de lui son nom. Je suis plutôt tenté d'y voir une survivance d'un mot phénicien (cf. l'hébreu מגדל, le nom arabe سويرة et les nombreux Agadir جدار, de la région ; cf. aussi Stumme, *Gedanken über libysch-phönizische Anklänge Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXVII, p. 123). Le culte des saints indigènes est, bien plus que ne le pense l'auteur du compte rendu, un reste du paganisme berbère, exception faite, bien entendu, des saints universellement vénérés. Il aurait dû également ajouter que la légende de Sidi Bel 'Abbès es Sebti, que M. Montet donne d'après ses souvenirs personnels, se trouve déjà dans Doutté, *L'Islam maghribin* (Paris, 1900, in-8), p. 61. Comptes rendus par C. Huart.

(*A suivre.*) R. Basset.

LE IVE CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS A LEYDE

Ce que nous appelons depuis quelque douze ans le Congrès d'histoire des religions représente en réalité moins un congrès unique qu'une catégorie de congrès d'histoire religieuse. Malgré quelques parentés de méthode et des connexités d'objet, les sections se différencient plus franchement que dans d'autres assises de ce genre ; ou plutôt chacune des sections tient en proportions inégales d'une ou de plusieurs des disciplines qui apportent leur collaboration à la science des religions : ici c'est l'archéologie ou l'ethnographie ou l'épigraphie qui domine, là c'est le folklore ou la psychologie ou encore les procédés philologiques d'investigation... Pour donner une unité à ce labeur forcément dispersé, des cadres théoriques ne suffisent pas. Sans doute, ces cadres sont modifiés à chaque congrès avec une louable intention de s'adapter aux nécessités scientifiques ou même à certaines conditions locales, par exemple la création d'une section malayo-polynésienne dans un congrès tenu en Hollande : il n'en reste pas moins que la physionomie du congrès tient à une sorte de politique interne qu'il est intéressant de suivre de quatre ans en quatre ans. Après la « Constituante » de 1900, Bâle a expérimenté l'autonomie absolue des sections. Très abondant, très actif, le congrès de 1904 a résolument opéré la séparation entre les matières de séances générales orientées vers un vaste public, destinées à faire connaître et adopter des non spécialistes les résultats les plus directs de nos travaux, — et les séances de sections, plus recueillies et dont l' « ésotérisme » était ainsi annoncé à l'avance.

Un besoin de centralisation se fit-il sentir alors? C'est ce que tendrait à prouver le vœu déposé à la dernière séance du congrès par M. Schiele. Nous en résumons les termes : son auteur souhaitait que, préalablement à chaque Congrès, le comité d'organisation en fixât le programme général, indiquât certaines grandes questions, fournît certains thèmes sur lesquels des recherches pourraient être séparément poursuivies par des savants qui viendraient ensuite en exposer les résultats aux séances

plénières du congrès. Il ne fut donné à ce vœu qu'une satisfaction partielle : néanmoins le congrès d'Oxford fut résolument centralisateur. Son innovation la plus heureuse fut celle des adresses présidentielles : chaque président avait été invité à résumer, dans l'allocution prononcée par lui à l'ouverture des travaux de sa section, les grandes directions des recherches entreprises et les principaux résultats acquis dans sa discipline depuis la précédente session du congrès. De plus, le comité du congrès avait échelonné la lecture de ces adresses, grâce à un horaire ingénieux, de manière que chacun des membres du congrès pût les entendre toutes sans rien perdre du programme de sa section. Il ne fut pas donné suite à la demande de compte-rendu final telle que l'avait formulée M. Schiele; mais un pas, et très grand, était fait dans le sens d'une coordination de nos travaux.

Le comité d'organisation s'inspira, à Leyde, de principes assez différents et d'ailleurs également soutenables. En cet accueillant pays de toutes les libertés intellectuelles, on s'appliqua avant tout à assurer le libre et cordial échange des opinions et des critiques : la partie officielle, la proclamation *ex cathedra* de conclusions générales furent réduites à leur plus simple expression. Les séances plénières furent absentes du programme ; seule, avec la séance de bienvenue et celle d'adieu, une réunion de toutes les sections eut lieu au théâtre pour entendre une conférence hors série de M. Guimet sur quelques symboles religieux et rendre un unanime hommage au doyen et au Mécène de nos études.

Le congrès prit à ce nouveau régime un caractère d'intimité, de confiance, de simplicité qui, de plusieurs de ses séances, fit quelque chose de très voisin d'une causerie érudite et familière, d'une *amica collatio de veritate*. Des séances peu chargées et d'adroits groupements de communications d'après leurs sujets ont permis aux discussions de prendre toute l'étendue souhaitable et d'être constamment alimentées. Elles ne se limitaient d'ailleurs pas à la stricte durée des séances : les comités locaux du congrès avaient organisé, avec le tact le plus ingénieux, un ensemble de réceptions, de réunions, de promenades où se continuèrent les entretiens commencés dans les salles de la vieille et glorieuse Université, où s'affirmèrent entre congressistes des relations qui sont l'un des plus précieux bénéfices d'un congrès. La bonne grâce, l'amicale courtoisie des savants qui nous reçurent à Leyde, et aussi le charme recueilli et souriant de leur ville contribuèrent pour une très grande part à donner à notre quatrième congrès cet air de fête de l'esprit, d'assemblée heureuse d'hommes de bonne foi.

⁂

C'est donc par un hommage de sincère gratitude à ses organisateurs que doivent s'ouvrir ces quelques remarques sur le congrès du mois dernier : pour un peu, à notre gratitude se mêlerait un reproche, celui d'avoir exagéré la courtoisie et l'abnégation : que l'on songe que, dans la liste des auteurs de communications, nous ne lisions aucun des noms qui font le lustre de l'Université de Leyde, MM. Chantepie de la Saussaye, Kern, Snouck Hurgronje, Eerdmans, Holwerda, etc. Les savants qui composaient le comité local d'organisation se sont effacés une fois leur difficile tâche accomplie : ils ont pris place aux bancs de l'auditoire et ont cédé aux *pérégrins* leurs chaires. L'épithète d' « international » fut, appliquée à ce congrès, d'une rigoureuse exactitude : dans chaque section la présidence fut fractionnée pour qu'un représentant de chaque nation pût diriger une fois la séance. Notons aussi que le congrès avait adopté le français, pour ses séances solennelles et ses actes administratifs. Il se trouva que les congressistes de langue française étaient en sensible minorité : notre langue fit office de langue internationale, comme le latin théorique des débats scientifiques d'antan.

La division du Congrès en sections prête à quelques observations. Elle comprenait dix sections : 1. Religions des peuples sauvages et questions générales ; 2. Chinois et Japonais ; 3. L'Égypte ; 4. Les Sémites ; 5. L'Islam ; 6. L'Inde et l'Iran ; 7. Grecs et Romains ; 8. Germains, Celtes et Slaves ; 9. Malais et Polynésiens ; 10. Christianisme.

La section IX du Congrès d'Oxford (méthode et objet de l'histoire des religions) avait été fondue dans la première section (non civilisés) ; par contre, de la section IV (Sémites) avait été détaché l'Islam pour former une section à part. Cette innovation (les Congrès de Paris et de Bâle, comme celui d'Oxford, n'avaient prévu qu'une seule section pour toutes les religions sémitiques) eut un succès encourageant : plusieurs communications affirmèrent la vie propre de la nouvelle section.

On était en droit d'attendre beaucoup d'une autre innovation : le groupe malayo-polynésien pouvait et devait attirer d'intéressants travaux de la part de savants hollandais ou de simples coloniaux curieux d'ethnographie. Aucune communication n'étant annoncée, la IXe section dut disparaître du programme. Les congressistes se dédommagèrent

de cette déception en visitant l'admirable musée d'ethnographie de Leyde que dirige avec une compétence éprouvée M. Juynboll.

Dès le début du Congrès, les sections II (Chinois et Japonais) et VI (Inde et Iran) ont fusionné et se sont bien trouvées de cette coopération.

La IIIe section (Égypte) qui, comme la IIe, ne portait à son programme que deux communications, fusionna avec la IVe (Sémites).

Grâce à cette péréquation préalable, le nombre des communications s'est réparti de façon assez égale entre les différentes sections. Et en même temps que cet équilibre purement matériel, s'est manifestée dans le travail fourni par le Congrès une très heureuse pondération ; pas de lectures à effet facile, pas de tentatives de paradoxes, du moins conscients. On s'est quelquefois étonné, il est arrivé qu'on a souri à une ou deux reprises : on n'a jamais eu de craintes pour la paix ni pour la dignité du Congrès.

La section Christianisme a retrouvé, à Leyde, les auditoires étendus et attentifs qu'elle avait connus à Paris et à Bâle. Son programme était l'un des plus abondants. Presque toutes les communications promises ont été apportées. Certains mémoires, dont l'un, dû à notre collaborateur M. Rebelliau n'ont pu, faute de temps, être lus en séance.

Notons que le Congrès, afin que tout papier pût passer en discussion, avait écarté de ses ordres du jour toute communication non lue par son auteur. Cette règle, utile en soi, eût pu, dans l'application, souffrir sans inconvénients quelques exceptions.

* * *

D'ensemble, le Congrès ne marque ni l'ascension ni la décadence d'une méthode quelconque ou d'une école : à Oxford il semblait parfois qu'on célébrât les fêtes jubilaires de l'anthropologie ; à Bâle le panbabylonisme avait affirmé ses ambitions non sans quelque rudesse. A Leyde, il n'y avait ni accusateurs ni apologistes ; on sentait que le temps des manifestes était passé, et rien n'était plus « dans le ton » du Congrès que le mémoire de notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella sur *l'assistance mutuelle que doivent se prêter la méthode historique et la méthode comparative dans la science des religions*. Conçues dans l'esprit des « adresses présidentielles » d'Oxford, ces pages excellentes, par leur mesure et leur autorité, ont à coup sûr aidé à dissiper quelques derniers malentendus. «... Les historiens ont dû reconnaître que, là où

l'histoire documentaire doit avouer ses lacunes, on peut accepter, sous bénéfice d'inventaire, les explications tirées de faits rencontrés dans d'autres milieux et d'autres temps ; les anthropologues, de leur côté, que, en transportant des faits d'une série historique dans une autre, il faut tenir compte de toutes les conditions qui les caractérisent et les différencient... » M. G. d'A. a examiné les plus récents rapprochements tentés entre l'une et l'autre méthode. En France, M. G. Foucart, en proposant de fonder l'histoire comparative des religions sur l'étude des différentes phases de la religion égyptienne, offre aux anthropologues un traité de paix, fondé sur leur admission de trois principes que discute l'orateur.

« 1° L'ethnologie, pense M. Foucart, doit se contenter de compléter l'histoire, en laissant à celle-ci le soin d'établir les cadres de l'évolution religieuse. » En réalité, il faut renoncer à chercher la forme préhistorique des religions ou bien s'adresser à l'ethnologie opérant avec le concours de l'archéologie et du folklore.

« 2° L'ethnologie devrait renoncer à chercher chez les sauvages le tableau de la religion primitive ». Où donc trouver la religion-type et qu'importent, dans les religions des non civilisés, les variations si elles peuvent se ramener à des raisonnements, à des croyances, à des rites constants dans tous les cas et qui représentent une authentique mentalité primitive?

« 3° L'ethnologie devrait abandonner la prétention d'expliquer avec ses seules ressources la suite du développement religieux. » Une fois dépassé le niveau des religions rudimentaires, on ne saurait se dispenser de faire entrer en ligne de compte des éléments nombreux de variation et en premier lieu l'intervention du génie individuel... Évidemment l'ethnologie seule n'est pas à même de fournir toutes les clefs de l'évolution religieuse; évidemment aussi, lorsque la méthode comparative se trouve en conflit avec l'histoire, c'est celle-ci qui doit avoir le dernier mot. Le comparatisme ne peut jamais nous donner que de la plausibilité, bien que cette plausibilité dans un nombre de cas de plus en plus fréquents puisse s'élever jusqu'à la quasi-certitude.

∴

Outre l'exposé de M. Goblet d'Alviella, il se trouvait parmi les mémoires présentés à la 1re section d'autres travaux, ceux notamment

de MM. Titius, Bertholet, Preuss et Grönbeck qui justifiaient la rubrique : Questions générales à ajouter à celle de Religion des peuples sauvages. M. Titius (Göttingue) a traité de *l'origine de la croyance en Dieu*. Nous ne pouvons songer à résumer brièvement ce très important mémoire. L'auteur a cherché à fixer les limites que doit s'imposer la méthode évolutionniste et à établir l'apport exact de l'ethnologie dans ce problème d'origines complexes. L'histoire lui paraît en état de l'élucider. L'hypothèse de A. Lang et du P. Schmidt sur l'existence d'une croyance originelle en des divinités suprêmes lui semble insoutenable, bien qu'il reconnaisse une haute antiquité aux High Gods d'Australie. Les mythes naturistes, l'idée égyptienne de puissances qui engendrent l'activité humaine, d'esprits chefs de race sont aussi à l'origine lointaine de cette croyance. Mais la religion s'est trouvée différenciée de la phase magique après une période d'hénothéisme et par suite de conditions sociologiques qui ont varié avec les différents peuples.

M. Bertholet (Bâle) suit dans l'histoire religieuse *l'idée de réconciliation avec Dieu*. Il faut dans l'analyse génétique de cette idée tenir compte des formes soit dynamique, soit animistes-démoniques de la vie religieuse. Le rapport avec la divinité est originairement celui de maître à serviteur, et les moyens employés pour apaiser le maître offensé n'ont à aucun degré un caractère éthique. Certains sacrifices n'ont qu'un sens apotropaïque très rudimentaire. Plus tard vient la notion de satisfaction : le crime est mieux déterminé et une idée de dédommagement juridique pénètre dans les rapports entre le dieu et l'homme. Ensuite une nouvelle phase apparaît : les actes isolés de réconciliation sont insuffisants, une notion éthique se dessine, et c'est la vie entière qui doit être consacrée au dieu en signe de réconciliation. Enfin l'équilibre religieux se déplace : l'homme devient l'*objet* de la réconciliation et doit entrer dans de nouveaux rapports avec la divinité. C'est en ce sens que la Bible entend la réconciliation avec Dieu.

M. K. Ph. Preuss (Berlin) étudia la *base religieuse de l'exogamie*. Il n'a été proposé de l'exogamie et de son évolution que des explications rationalistes que M. P. juge notoirement insuffisantes. Il ne peut pas tenir compte dans l'explication qu'il propose de la crainte de l'inceste, non plus que des rapports magiques entre proches parents. Il analyse une opération mentale des primitifs par laquelle ils attribuent une signification d'unité mystérieuse à des objets isolés, des feux séparés représentant une divinité du feu, le ciel étoilé un personnage céleste unique, etc. Ainsi chez les Omaha l'exogamie était considérée comme répétant

l'union féconde en un tout unique de la Terre et du Ciel auxquels étaient assimilés les individus qui s'unissaient. M. Preuss présente au Congrès, à l'issue de sa lecture, son récent ouvrage sur les Indiens du Mexique : *Die Nayarit-Expedition. Bd I : Die Religion der Cora Indianer.*

Miss Owen (S. Joseph U. S. A.) a présenté sur les *Dieux de la pluie chez les Indiens d'Amérique* une série d'observations intéressantes et qui seront à utiliser encore pour l'étude de certaines divinités mexicaines, en particulier Tlaloc. L'évolution de leurs mythes tient à des changements dans l'habitat des diverses tribus et dans leurs conditions climatériques d'existence.

M. Van Panhuys (La Haye) a fait sur les *Nègres des bois de la Guyane hollandaise* une communication, d'autant plus intéressante qu'elle représente au Congrès la seule monographie sur des faits religieux observés dans le vaste domaine colonial de la Hollande. Des esclaves échappés des « plantages » de Surinam ont formé, à l'intérieur du pays, des communautés dont quelques-unes sont chrétiennes et d'autres fétichistes, ou plus exactement professent un chamanisme peu défini.

Me W. v. Bartels (Munich) cherche à établir l'existence antérieurement au Christ du *culte d'un « dieu rouge »* chez les Étrusques, chez les Romains, chez d'autres peuples d'Europe ou d'Asie. En Étrurie le rouge est un symbole de joie, Jupiter Capitolinus porte un manteau rouge, Jupiter Barbatus une couronne de laurier rouge, Ésaü une toison rouge, etc. Une trace de ce signe divin se trouve, au dire de M^{e} v. B., dans le nom même de Messie.

M. Grönbeck (Copenhague) a exposé une série de recherches sur la *théorie du mana*, force magique qu'il oppose à la force représentée par l'âme chez les peuples indoeuropéens. L'action du mana est absolue et porte sur un point déterminé, tandis que l'action de l'âme est dispersée. Les faits à l'appui de cette thèse se trouvent exposés dans le livre de M. G. : *Lykemand ok Niding.*

M. l'abbé Fourrière (Moislains) considère *l'origine des Polynésiens* comme en rapport avec l'exode des Danites lors du massacre des prêtres de Baal par le prophète Élie. Il se fait fort de prouver par l'étude comparative de la langue et des mœurs de Canaan et de la Polynésie des analogies convaincantes.

Les sections II et VI avaient combiné leurs travaux. M. de Visser (Leyde) qui a eu le premier la parole, a réuni des renseignements sur

le Bodhisatva Ti-tsang (Jizô) en Chine et au Japon. Il fournit un des types les plus curieux du syncrétisme extrême-oriental. Dans un des sutras du canon chinois, Ti-tsang est une fille pieuse qui retire des enfers l'âme de sa mère; dans sa légende se mêlent curieusement des souvenirs des enfers bouddhistes et taoïstes. Au Japon, le shogun Jizô est psychopompe, prolonge la vie, protège les enfants. Son culte qui apparaît en Chine vers le ve siècle et au Japon vers le XIIe, est encore florissant dans ce dernier pays.

M. Masson-Oursel (Paris) présentait à la même seconde section une pénétrante analyse de la *démonstration confucéenne*. Cette note sur la logique chinoise prébouddhique n'était pas l'unique contribution du jeune savant français aux travaux du Congrès : dans la section VI il a apporté une étude de philosophie bouddhique sur les *trois corps du Bouddha*. Ces trois corps (kaya) sont le Dharmakaya, le Sambhogakaya, le Nirmanakaya. M. M.-O. propose d'intéressants rapprochements avec des données philosophiques connues : le Dharmakaya, unité des lois cosmiques, a des analogies avec l'Un plotinien et le Tao de Laotse, tandis que le Sambhogakaya, sainteté, révélation du Dharmakaya au Bodhisattva en état d'extase, a des rapports évidents avec l'*amor Dei intellectualis* de Spinoza. Le Nirmanakhaya représente les manifestations terrestres du Bouddha dans leur complexité, leur diversité. M. M. O. émet l'hypothèse d'influences néo-platoniciennes, mazdéennes et brahmaniques sur cette théorie qui, dans son ensemble, apparaît au commencement de notre ère dans l'Inde du Nord-Ouest.

Notre collaborateur M. P. Oltramare a considéré *la morale du bouddhisme dans ses relations avec la doctrine*. Ces règles sont-elles d'accord avec les principes fondamentaux de la religion? Oui et non. Les règles de conduite découlent des dogmes essentiels et par conséquent la morale est subordonnée à la poursuite du salut; l'acte est estimé bon ou mauvais, suivant l'influence qu'il exerce sur la destinée de l'agent; ce qui importe, c'est l'intention qui accompagne l'acte. La morale du bouddhisme est négative; elle méconnaît la dignité absolue de l'acte moral; 2e L'enseignement moral est autonome; l'idéal de conduite proposé au bouddhiste, soit directement dans les enseignements mis dans la bouche du maître, soit indirectement par la légende du Bouddha et de ses grands disciples, dépasse considérablement les exigences du salut personnel, idéal de bonté, de force morale, de générosité. Nous avons ici des règles positives, la société trouve son compte à cette prédication; la norme n'est nullement la médiocrité en toutes choses : le bouddhisme

a fourni de nombreux exemples d'héroïsme patient et soutenu. Donc, deux conceptions de la morale, l'une étroite, l'autre élargie, dont la coexistence date du moment où la théosophie brahmanique s'est transformée en religion.

Dans l'ordre des études de philosophie hindoue signalons encore le mémoire de M. W. Loftus Hare (Derby) sur le *système de méditation dans le brahmanisme et dans le bouddhisme.*

M. P. S. Speyer (Leyde) a commenté un *catéchisme du Mahayana en vieux javanais* qui se trouve dans un des manuscrits de la bibliothèque du Radjah de Lombok, acquis par la Hollande en 1894 et édités par J. Kats en 1910. M. S. montre dans ce document des traces nombreuses d'influence thibétaine, notamment dans les formules syncrétistes. Il analyse en outre les quarante-deux strophes sanscrites avec commentaires en vieux javanais contenues dans le même manuscrit.

Les études de textes ont été favorisées à Leyde : des fragments de liturgie bouddhique du ve siècle récemment découverts dans l'Asie centrale ont été l'objet de savantes remarques de la part de M. de la Vallée Poussin (Gand), qui les présentait, et de M. Kern, l'éminent indianiste de Leyde. M. Pestalozza (Milan) a indiqué une *source iranienne probable du texte éthiopien du livre d'Enoch.* La doctrine du « Temps infini » (Zervan akarana), en contradiction avec l'orthodoxie mazdéenne qui fait d'Ahura Mazda le créateur du Temps, remonte certainement plus haut que l'époque sassanide et permet de supposer l'existence d'un texte original iranien à la base du livre d'Enoch.

M. W. Jahn (Brême) a traité des *Puranas en tant que source pour l'histoire religieuse.* D'abord à l'état de fragments isolés, ils ont été ensuite réunis et classés et c'est seulement sous cette forme postérieure qu'ils apparaissent comme une source d'informations sur les religions de l'Inde. M. O. Pertold (Prague) consacre une étude monographique à *Gara et Giri*, les anciens dieux cingalais. M. P. trace rapidement un tableau de la religion primitive à Ceylan, à l'aide du folklore actuel de l'île et des coutumes religieuses des Veddas.

Les sections IV et V (Sémites et Islam) avaient trop de points de contact pour ne pas fusionner rapidement.

L'assyriologie fit l'objet de trois communications, celles de MM. Bezold, Jastrow et St. Langdon, et participa naturellement à plusieurs autres travaux sur les religions connexes. M. C. Bezold (Heidelberg) a étudié le *panthéon assyrien dans les textes astrologiques cunéiformes.*

Analysant une série de textes tirés de la Bibliothèque d'Assourbanipal, il établit que le panthéon sumérien, à l'exception d'une mention de Nisaba, n'y est pas représenté, pas plus que le panthéon contemporain d'Hammourabi. Du panthéon de l'époque sargonide seuls quelques noms y figurent. D'où M. B. conclut que ces textes sont non seulement postérieurs à l'époque de Goudéa mais encore à celle d'Hammourabi. La diffusion du culte d'Istar attestée par ces textes permet, sans garantie d'ailleurs d'exactitude absolue, de les dater de l'époque de Sanhérib.

M. Jastrow (Philadelphie) traita de la *divination babylonienne*, comparées aux pratiques de même ordre en Étrurie et en Chine. La divination babylonienne s'opère : 1° par hépatoscopie; 2° par observations astrologiques; 3° par les augures tirés des naissances tératologiques. L'hépatoscopie se retrouve chez les Étrusques et chez les Grecs sous des formes très analogues. L'astrologie a été en usage chez les Grecs, les recherches de Bezold l'ont démontré, et Bérose fait mention d'une école astrologique à Cos. Mais les Étrusques, en dehors même de toute influence gréco-romaine, n'ont pas ignoré la divination par les astres, et, au témoignage de Cicéron, les naissances monstrueuses étaient interprétées chez eux dans un sens qui rappelle de très près la méthode babylonienne. M. J. avance comme beaucoup moins sûrs les rapprochements possibles entre la divination babylonienne et extrême-orientale : du moins peut-on selon lui soutenir une parenté entre la Chine et Babylone en ce qui concerne les principes astrologiques.

M. St. Langdon (Oxford) a présenté une étude mythographique sur *Bélit seri*, la déesse sœur de Tammouz.

M. R. Dussaud communique un *monument récemment entré au Musée de Constantinople*, qu'il estime remonter à l'époque perse et que décorent des symboles divins et des scènes religieuses se rapportant au culte syrien. Ce mémoire sera très prochainement publié dans la Revue.

La religion d'Israël était représentée par un groupe très restreint de communications. M. Foakes Jackson (Oxford) a fait ressortir *l'importance du royaume du Nord pour la religion d'Israël*. M. Fries (Stockholm) a étudié les conditions auxquelles certaines communautés juives notamment celles de Tunisie et d'Abyssinie, peuvent légalement élever un *Temple de Jahweh hors de Palestine*. M. Stanley A. Cook (Cambridge) a recherché à la lumière des théories évolutionnistes en

histoire des religions le sens des *croyances nées dans l'antiquité sur le sol de la Palestine et de la Syrie.* Il s'est appliqué à discerner la part de l'évolution de la conscience individuelle, commandée par des lois biologiques et non théologiques et aussi la part des contingents historiques et des courants venus du dehors.

M. Witson T. Davies (Bangor) a présenté sur *la version galloise de l'Ancien Testament comparé au texte hébreu* de très intéressantes remarques philologiques.

C'est à regret que nous devons nous borner à mentionner ici les considérations nouvelles apportées par M. E. Monseur à propos des *rapports entre les religions de la Mésopotamie et les religions de l'Inde et de la Perse*; nos lecteurs connaissent de longue date le nom et les travaux de M. Monseur.

Les études égyptologiques étaient représentées par deux mémoires, l'un de notre collaborateur M. A. Moret, l'autre de M. Tourajeff, conservateur du Musée égyptien de Saint-Pétersbourg. M. Moret, dont nous serons heureux de publier sous peu l'importante communication, y étudie le *ka*, terme que l'on a trop souvent traduit par *double*, génie, dieu protecteur ou source de vie. M. Moret rejette ces interprétations comme insuffisamment compréhensives et se demande si les différents aspects du *ka* ne pourraient s'expliquer par une survivance du totémisme. Le *ka* aurait gardé du totem certains traits spécifiques, il en aurait perdu d'autres au cours de l'évolution historique.

M. Tourajeff exposa l'état et l'organisation des collections égyptologiques du Musée Alexandre III récemment ouvert à Saint-Pétersbourg (31 mai 1912). Généreusement subventionné par la Douma, ce jeune musée contient déjà environ 6.000 monuments de provenance égyptienne, copte, arabe, et un nombre imposant de manuscrits, autels et sarcophages.

Dans la section V (Islam), M. Becker (Hambourg) a présenté une étude synthétique sur *le culte dans l'Islam* et en particulier le rituel du vendredi. Il faut tenir compte, dit M. Becker, de ce qui est pratique rituelle primitive, vieille-arabe, et aussi de ce qui est influence de la liturgie chrétienne. Au temps de l'Islam primitif les fidèles se réunissent dans une maison commune; mais par suite de l'expansion musulmane ces maisons se multiplient et les Omayyades travaillent à la fois à en accentuer le caractère religieux et à s'y assurer une place

prépondérante. Peu à peu la mosquée de communauté remplace l'humble maison de prière. L'influence chrétienne, en pénétrant l'Islam, contribue pour beaucoup à « délaïciser » définitivement le lieu de réunion des fidèles. D'ailleurs, bientôt la mosquée cesse d'être un lieu de réunion, d'avoir une importance politique centralisatrice, pour ne plus être qu'un lieu de culte. Les fonctionnaires civils ont cessé dès le IXe siècle après J.-C. d'être ministres du culte. La mosquée emprunte au culte chrétien plusieurs de ses traits liturgiques. La religion populaire opéra des rapprochements nombreux et M. B., analysant les cérémonies du vendredi, établit leur droite parenté avec les principales phases de la messe avant les rites eucharistiques.

Trois des communications présentées à cette section se groupaient en tableau de la philosophie islamique avec une unité rarement obtenue dans un congrès. M. Nicholson (Cambridge) étudiait le *mysticisme mahométan*. Le nirwana mystique, dans l'Islam, ne signifie pas le non-être absolu, mais l'arrêt partiel d'activité de l'homme qui s'efforce vers Dieu, qui rejette toute chose terrestre, ses souffrances et son vouloir, pour se fondre en la divinité. Les mystiques extrêmes parlent d'une « dissolution » de l'individualité humaine en l'être divin.

M. Horten (Bonn) montre les rapports de la *philosophie et de la religion dans l'Islam*. Ces deux tendances semblent être inconciliables : la philosophie ne tient pas compte de la révélation et ne cherche que le moyen d'assurer à l'homme par le seul exercice de son intelligence l'usage rationnel des choses terrestres ; l'Islam au contraire nie à la nature humaine la possibilité de résoudre l'énigme du monde et de la vie sans le secours de l'illumination divine. En fait, dans la vie spirituelle du monde musulman, ces inconciliables ont formé une étroite alliance. Les philosophes défendent l'Islam, les théologiens utilisent dans leurs opérations spéculatives une foule de principes philosophiques. La pensée islamique réalise une harmonie supérieure en son ensemble, bien qu'aboutissant par sa méthode analytique déductive à des points très divergents.

Notre collaborateur M. Massignon a traité de *l'influence du soûfisme sur le développement de la théologie morale islamique avant le IVe siècle de l'hégire*. Il a montré que la théologie dogmatique (*kalâm*) et la théologie mystique de l'Islam (*soûfisme*), — exposées isolément par les deux précédentes communications, ont un terrain commun, les *loci* de la théologie *morale*, où l'on peut dresser une sorte de

lexique commun des termes techniques distincts de ces deux « langages théologiques ».

Là où la théologie *dogmatique* arrive, — avec des cadres de *définitions*, élaborés suivant la dialectique des *mo'tazilah*, — la théologie *mystique* apporte, elle, des concepts isolés, symboles d'intuitions internes individuelles. — Ex. : comparer la formation dialectique de la notion de « contrition obligatoire » (*tawbah fardh*) chez les *mo'tazilah* (Jobbâï), — avec sa compréhension « du dedans » chez les *soûfis* (Tostarî) — d'où un conflit.

En fait, il y eut, dès avant le ivᵉ siècle de l'hégire, intrusion, *invasion* (dans les cadres des définitions dialectiques) de données expérimentales mystiques, — et formation d'écoles de théologie *dogmatique* (madhab kalâmî) à base *mystique* (*Fârisiyah*, de Fâris, élève d'al *H*allâj, — *Sâlimiyah*, d'Ibn Sâlim, élève de Tostarî).

M. Hartmann (Berlin) en étudiant le *développement religieux de l'Islam en Chine* montre son union avec la doctrine confucéenne ; les livres sacrés des deux religions sont pareillement vénérés. M. H. écarte l'hypothèse d'une influence dominante des schiites.

M. Littmann (Strasbourg), dans une communication sur le culte des saints de l'Islam en Égypte, a montré à propos du saint homme Ahmed el Bedawi et de sa légende, comment les plus anciens thèmes narratifs préchrétiens, chrétiens et juifs se retrouvent et se développent dans la plus moderne hagiographie musulmane.

La VIIᵉ section (Grèce et Rome) a été l'une des plus actives, et des plus riches en travaux importants. Les débats ont été ouverts sous la présidence de notre collaborateur M. J. Toutain, qui a excellemment résumé dans son adresse présidentielle quelques-uns des progrès et aussi des desiderata de ces études. M. Toutain a apporté aussi à l'activité de la section une double contribution : dans un mémoire sur *les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque et romaine*, il a montré, à l'aide d'une abondante documentation, l'étendue de ce genre de culte. Ces cultes remontent à une très haute antiquité ; ils s'adressaient soit à des divinités de l'atmosphère, soit à des divinités des eaux courantes, de la végétation, soit à des divinités chtoniennes ou des héros locaux, soit enfin à Mithra. Beaucoup de ces cultes, sinon tous, ont duré pendant toute la période classique. Ils étaient célébrés officiellement par les magistrats des villes et visités souvent par de riches adorateurs. A l'origine, ces cavernes furent sans doute considérées comme les demeures

des êtres surnaturels, qui devinrent les divinités de l'époque historique. Ces êtres surnaturels purent être souvent revêtus par l'imagination populaire d'une forme animale ou semi-animale, mais sur les relations entre les cavernes sacrées de l'époque historique et les cavernes préhistoriques décorées de représentations animales, M. Toutain estime que toute opinion serait prématurée en l'état de la documentation.

M. Toutain a également présenté une étude sur le *culte des Ptolemées dans l'île de Chypre*. Les Lagides y sont appelés θεοί sur beaucoup d'inscriptions et le nom divin est accompagné pour chacun d'eux d'une épithète caractéristique, Soter, Philométor, Evergète, etc. Il y a à Chypre un Ptolemœon, tout un clergé consacré au culte des Ptolémées. De plus on retrouve des dédicaces de statues des grands prêtres de l'île signées par des confréries militaires formées par les soldats de même nationalité en garnison dans l'île. On saisit donc à Chypre une organisation régionale, provinciale, pourrait-on dire, en rapport plus ou moins étroit avec le culte des Ptolémées. On peut dès lors se demander si les diverses formes du culte des empereurs romains, en particulier la forme provinciale, ne se rattachent pas directement à cette organisation du culte des Ptolémées.

M. L. Farnell (Oxford) a présenté certaines observations relatives au *culte des héros en Grèce*. Il montre en quelle mesure la tradition épique a pu servir au développement de ce culte ; cet élément est particulièrement important dans certains cas, comme le culte funéraire rendu à Achille par des femmes grecques en basse Italie à une époque relativement récente.

Aux rapports de l'Égypte avec les religions classiques ont été consacrés deux mémoires, ceux de MM. Weber et Wünsch. M. Weber (Groningue) (*Sur la religion populaire dans l'Égypte gréco-romaine*) a décrit une série de petits monuments sur les génies de l'Abondance et notamment des semailles.

M. R. Wünsch (Königsberg) a fait ressortir tout l'intérêt que présentent les papyrus magiques gréco-égyptiens pour l'histoire des divinités des deux pays et aussi pour la solution à apporter à certains problèmes de la cosmogonie gnostique. M. Wünsch a présenté différents spécimens importants de ces papyrus et exposé le plan d'un *corpus* des documents de cet ordre qui est en cours d'exécution.

Dans la catégorie des travaux en préparation dont l'économie a été exposée au Congrès, signalons un *Lexique des religions grecque et romaine* « mit Ausschluss der Mythologie » dont l'éditeur M. Nilsson, de

Lund, a indiqué les divisions et l'esprit ; il ne fera pas double emploi avec celui de Roscher et en sera comme le complément naturel, s'attachant à faire non l'histoire des dieux, mais des cultes, de leur organisation intérieure et de leur diffusion historique et géographique.

M. W. N. Bates (Philadelphie) retrouve sur les vases peints des traces de *survivances égéennes dans la religion grecque*. Sur une kylix à figures rouges se voit un enfant portant un attribut identique à une mesure crétoise connue. De même, la légende du dauphin = Delphinos, certaines figures de sphinx et de divinités féminines ailées se rapprochent aisément d'analogues de l'époque égéenne.

M. R. H. de Jong (La Haye) a très heureusement attiré l'attention du Congrès sur une classe importante de faits religieux extraits de la cosmogonie néoplatonicienne (*La théorie des corps astraux chez les néoplatoniciens*). M. de J. suit chez Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus et jusqu'en son aboutissement chez Damaskios, la théorie issue de *Phedon* XXX.

M. A. Kugener (Bruxelles) dans un mémoire sur *Constantin et les Haruspices* a donné l'interprétation d'un édit de l'année 320 dans lequel Constantin détermine un certain nombre de cas où il sera permis de consulter les haruspices.

M. G. Calderon (Londres) a proposé des *parallèles entre les éléments thraces de la religion grecque et le folklore slave moderne*. Selon lui, les analogies entre le folklore slave et les rites helléniques auxquels ont pu se mêler des éléments thraces (à Delphes et à Eleusis p. ex.) s'expliquent par un fonds commun qui serait la religion de la Thrace ancienne.

Notre collaborateur M. R. Pettazzoni (Rome) a étudié les *origines religieuses de la Sardaigne* et apporté d'importantes conclusions sur le culte des morts et les grottes funéraires. Dans le Pater Sardus il voit un ancêtre héroïsé dont le temple a, avec les tombes primitives, des rapports convaincants.

Deux communications ont porté sur la liturgie primitive à Rome. M. B. Carter (Rome) a présenté du *problème du rex sacrorum* une solution fondée sur des rapprochements entre les couples Rex-Regina et Pontifex maximus-Virgo vestalis maxima ; il insiste sur la dyade liturgique primitivement formée par le culte de Janus (auquel le Roi était essentiellement voué) et le culte de Junon.

M. L. Deubner (Kœnigsberg) montre, à propos du mot *lustrum*, la lustration concrète d'abord et consistant dans une ablution matérielle,

rite purement cathartique et dont une évolution assez lente a fait un rite apotropaïque dont le sens littéral s'est complètement effacé.

M. l'abbé Fourrière (Moislains) a fait au culte d'Apollon Natroos une application hardie de sa théorie « daniétique ».

M. B. Symons (Groningue), en ouvrant la séance de la huitième section (Germains, Balto-Slaves, Celtes) a lu une adresse présidentielle où étaient utilement rappelés, outre les plus récentes conquêtes de l'histoire des religions et de ses auxiliaires, le Folklore, l'Ethnologie, la Psychologie etc., le souvenir des grands initiateurs des études sur les religions primitives de l'Europe ; c'est sous l'invocation de Jakob Grimm qu'ont été placés les travaux de cette section.

M. R. M. Meyer (Berlin), à propos des *noms théophores et thériophores chez les Germains*, a montré la signification des noms de personnes pour l'histoire de la religion germanique. Pourquoi dans le nord si peu de noms propres populaires se sont-ils formés du nom d'Odin? Par contre, les noms des animaux sacrés, corbeau ou loup, entrent couramment en composition. Il se peut qu'il y ait là un exemple de crainte révérentielle du nom divin.

M. Van Meulen (Leyde) a présenté une étude sur les *Veles des Lithuaniens* : ce sont les esprits des morts, et le mot était connu depuis le XVI[e] siècle ; il en était fait usage dans les complaintes funéraires, mais c'est il y a dix ans seulement (1903) que parut le livre de J. Basanaviczius sur les Veles, qui contient un grand nombre de récits et de traditions populaires. On croit les apercevoir surtout sous leur forme terrestre et les entendre pleurer dans le vent. Les animaux, les coqs, les chevaux, les dindons peuvent aisément les voir ; peu d'hommes jouissent de cette faculté. Ce don est inné ou s'acquiert à la suite d'une grande maladie, d'une grande frayeur ou par l'intermédiaire des animaux ou de quelque objet en contact avec les veles, comme un cercueil ou une tombe.

La religion des Celtes a eu les honneurs de deux communications importantes. M. J. A. Mac Culloch (Bridge of Allan) a parlé de la *Conception de la vie future chez les Celtes*. Les auteurs classiques, César, Diodore de Sicile, Valère Maxime, parlent de la croyance à la migration des âmes et la comparent à la métempsychose du système pythagoricien. C'est sans doute là une notion assez superficielle des choses : les mêmes auteurs nous apprennent que les Celtes confiaient aux morts des lettres pour leurs parents qui habitaient dans l'au-delà — et l'existence de cet au-delà est contraire à la doctrine de la transmigration pythagoricienne.

Le séjour des âmes, pour les Celtes, était sans doute souterrain : les âmes et les corps y menaient une existence riante n'ayant rien de commun avec le sombre Hadès.

M. A. G. Hamel (Middelbourg) a traité de la *situation du druidisme en Irlande*. César et d'autres historiens romains nous ont représenté les Druides comme constituant dans les Gaules une caste puissante, prêtres et docteurs, qui envoyaient leurs disciples en Bretagne afin de compléter leur instruction. Faut-il, comme l'a fait D'Arbois de Jubainville, considérer le druidisme comme ayant particulièrement fleuri chez les Celtes insulaires et identifier les *Druis* irlandais avec les Druides gaulois? M. V. H. ne le pense pas : seuls les plus récents des textes moyen-irlandais représentent les *Druis* comme des prêtres et encore est-ce sous l'influence des historiens romains et du « romantisme » médiéval.

La section Christianisme a eu, nous l'avons dit, un programme des plus chargés et les discussions se sont engagées avec un entrain qui ne s'est pas ralenti du premier jour au dernier. Nous pouvons malaisément résumer les communications pour la plupart considérables qui ont été apportées à cette section.

L'on avait fort judicieusement choisi pour ouvrir les travaux de la section une communication de M. B. W. Bacon (Yale University), *de la théorie de Baur sur les origines chrétiennes envisagée du point de vue des religions comparées*. Ses conclusions tendent à montrer la complexité sans cesse croissante de ces recherches d'origines, l'entrée en ligne d'éléments de critique toujours plus nombreux depuis l'époque où le maître de Tubingue pensait pouvoir résoudre le problème chrétien en montrant l'antinomie pétrinienne-paulinienne, M. Bacon a fourni de l'état actuel des études sur l'*Urchristentum* un exposé sommaire mais très vivant et utile.

M. G. Krüger, l'éminent professeur de Giessen, a donné des recherches qu'il poursuit à la tête de son séminaire historique, un brillant échantillon dans une étude approfondie de *Matth.* 16, *17-19* ; il y reconnaît une interpolation qui peut être datée des premières années du IIIe siècle et où se décèlent des influences hellénistiques et magiques.

M. G. A. Van den Bergh van Eysinga (Helmond) a présenté une série de remarques nouvelles sur la *polémique anti-gnostique dans l'Apocalypse*. Il en trouve la trace dans 13, *18* ; 666 est un « nombre triangulaire » pythagoricien. Un graffito de Pompéi et Jean 21, *11* renferment

des énigmes numériques du même ordre. Le nombre 666 se déduit du 8, c'est-à-dire montre bien le rapport entre la Bête de la révélation johannique et l'ὀγδοάς gnostique.

M. F. C. Conybeare (Oxford) dans une communication sur l'hérésie dans les Épîtres d'Ignace, soutint à l'encontre de Lightfoot, Zahn etc., qu'il faut voir dans les Judaïsants et les Docètes deux hérésies distinctes.

M. F. Lincke (Jéna) traça, d'après la littérature pétrinienne, et en particulier d'après le Kerygma, un brillant portrait — dont il ne dissimula pas les éléments subjectifs — de l'apôtre Pierre considéré comme héritier de la doctrine authentique de Jésus.

M. F. C. Burkitt (Cambridge), qui, par ailleurs, prit la part la plus active et la plus intéressante aux discussions de chaque séance, présenta, à l'aide d'arguments dont plusieurs nouveaux, une démonstration de l'authenticité du témoignage de Joseph relatif à Jésus.

Le signataire de ces lignes, dans des *Notes sur le messianisme latin médiéval*, soutint l'identité du « roi des derniers jours » et du Christ chef de guerre de la poésie apocalyptique populaire latine et saxonne.

Dans une lecture sur *les signes de croisade*, il commenta une série de textes des XII-XIIIe siècles où des migrations animales sont présentées comme des préfigurations de croisades.

M. Emmet (Oxford) abordait la question des rapports de l'*eschatologie et de la morale évangéliques*. « Ethique intérimaire » a-t-on dit de l'éthique pratiquée dans l'attente de la Parousie. M. Emmet s'élève contre cette définition sommaire : cette morale d'expectants n'est formulée que dans I Cor. 7. Partout ailleurs il est certain que l'égoïste attente du salut personnel n'est pas représentée comme conforme à la pensée de Jésus, et que l'eschatologie reste sous-jacente et ne commande pas les directions éthiques de l'âme chrétienne, jadis pas plus que dans le présent.

La séance où fut lue la communication de M. Emmet portait encore à son ordre du jour deux lectures dont on « apparenta » ingénieusement la discussion. M. von Dobschütz (Breslau) traitait de la *communion avec Dieu* et M. Clemen (Bonn) de *l'influence des mystères sur le christianisme primitif* : essentiellement, c'était sur la double question du rôle des mystères antiques dans la théologie et dans la liturgie de l'Urchristentum que portaient ces deux brillants mémoires. — M. von Dobschütz voit dans les mystères païens la recherche purement physique de l'union avec la divinité. Dans le judaïsme, la communion est une communion de volonté, une soumis-

sion de l'effort humain au vouloir divin. Le christianisme original a changé l'effort en vie. La communion se réalise éthiquement. La Sainte Cène est non point une médiation physique, mais une pâque réelle. Le mysticisme, même chez Jean, n'est que l'expression d'une communion éthique avec Dieu et non d'une opération mystique sacramentelle.

M. Clemen aborde la question par son côté liturgique : il fait une rapide revue des religions à mystères qui auraient pu influer sur le christianisme des origines; les prétendues similitudes rituelles ne résistent pas, selon lui, à une discussion critique. Tout au plus peut-on alléguer certaines expressions chez Paul qui dénotent une connaissance des mystères antiques, sans que leur influence sur la liturgie paulinienne en puisse être aucunement inférée. Ce n'est que dans le gnosticisme et dans les rites de la Grande Église que des traces de liturgies helléniques peuvent être relevées de façon certaine.

Il est à peine besoin de dire que ces thèses — que nous regrettons d'être obligés de présenter sous une forme aussi abrégée — ont motivé une discussion des plus abondantes : y ont pris part le vénéré président du Congrès M. Chantepie de la Saussaye, MM. Burkitt, Lake, Titius et Krüger; encore la discussion ne fut-elle qu'amorcée ! car, fit remarquer M. Krüger, l'école Bousset-Wendland-Reitzenstein faisait défaut au Congrès.

M. Lake (Leyde), le dévoué organisateur de cette dixième section, a clos ses travaux par une intéressante étude sur *la chronologie des Évangiles d'après Josèphe*. A suivre l'historien juif on placerait le mariage d'Hérode et d'Hérodias vers l'an 35. Pour conserver la chronologie habituellement admise il faudrait sacrifier soit ce témoignage de Josèphe soit le lien entre la mort du Baptiste et le mariage d'Hérode. Mieux vaut, de l'avis de M. L., reculer la date de la crucifixion à l'année 35 ou même 36 et corriger alors $\overline{I\Delta} = 14$ de Gal. 2, 1, en $\overline{\Delta} = 4$, ce qui place la conversion de Paul à une époque plus tardive et permet de penser que la captivité de Jean-Baptiste avait commencé la 15ᵉ année de Tibère et durait déjà depuis plusieurs années au moment du baptême de Jésus.

*
* *

Hors série, une conférence de M. Guimet a réuni, au théâtre de la ville, un auditoire où se confondait le public des différentes sections. Le sujet traité par l'éminent fondateur de notre Musée d'histoire des religions était *les Symboles égyptoromains*. S'aidant dans sa démonstra-

tion de projections d'après des monuments pour la plupart empruntés à ses collections, M. Guimet a indiqué à travers les âges et les religions la transmission de certains signes symboliques, le svastika, la ligne sans fin, le nœud égyptien, le *ank*, la couronne de bourgeons etc., auxquels selon lui s'attache une idée d'immortalité. Cette conférence, pleine de verve, a été saluée d'applaudissements nourris.

∴

Au terme de cette course rapide à travers les sections du Congrès, ce nous est un devoir strict de nous excuser auprès des auteurs dont ces notes rapides, prises sans rigoureuses garanties, ont pu par trop réduire ou dénaturer les conclusions. En l'état de cette documentation précaire, nous ne saurions évidemment risquer la moindre observation d'ensemble, le moindre bilan positif : tout au plus est-il d'évidence immédiate, au seul vu des programmes, que les études mythographiques n'ont occupé dans le Congrès qu'une place très restreinte, que l'attention s'est partagée entre les systèmes philosophiques des différentes religions, et les phénomènes d'évolution syncrétiste, d'interférences théologiques ou liturgiques.

∴

Ce hâtif courrier de Leyde s'est restreint aux travaux des séances : l'histoire religieuse ne manqua pourtant pas de gagner quelque chose encore aux discours prononcés lors des assemblées qui ouvrirent et fermèrent le Congrès. C'est de Leyde que parlèrent les orateurs, ceux qui recevaient et ceux qui étaient reçus, M. Heemskerk, président du Conseil des ministres, M. W. H. de Beaufort, vice-président du comité d'honneur, et aussi M. Goblet d'Alviella et M. Goldziher au nom des congressistes étrangers. Et Leyde, qui a possédé, avant toute autre université, une chaire d'histoire des religions, qui a déjà inscrit au livre de vie de la Science les noms de Tiele, de Kuenen, de Kern, de De Groot, de Chantepie de la Saussaye, Leyde est bien le *miroir historial* de nos études.

P. A.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

George Foucart. — **Histoire des religions et méthode comparative.** — Paris, Alphonse Picard, 1912, 1 vol. in-12 de CLXIV-450 pages.

M. George Foucart nous offre une nouvelle édition de son livre, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, dont M. Goblet d'Alviella a rendu compte ici même (*R. H. R.*, LIX (1909), pp. 82-87). Cette seconde édition est augmentée d'un bon nombre de notes et d'une *Introduction*, qui ne compte pas moins de 164 pages.

M. George Foucart s'est proposé, dans cette introduction, de dissiper certains malentendus, qui se sont formés, suivant lui, autour de sa *Méthode comparative*. On lui a prêté des intentions agressives et exclusives, qui, nous assure-t-il, n'ont jamais été les siennes. S'il lui est arrivé de prononcer des paroles assez dures sur la valeur et les méthodes de l'ethnologie, elles ne s'appliquaient pas, dans sa pensée, à l'ethnologie en général ; elles visaient seulement quelques représentants fanatiques et maladroits de cette science. S'il a paru professer que l'égyptologie, seule, était en état de constituer et d'enseigner l'histoire comparée des religions, ce n'était là, pour lui, qu'une manière de revendiquer pour sa discipline, non pas un monopole ou même une position prééminente (p. CXLV sq.), mais simplement sa place au soleil de la science comparée des religions. Qui ne souscrirait à un programme aussi raisonnable et aussi modéré ?

M. Foucart lui-même nous offre dans sa personne un vivant exemple de la réconciliation, qu'il croit possible et désirable, entre l'égyptologie et l'ethnologie. Depuis la première publication de son manifeste, il s'est mis à étudier de plus près l'ethnographie africaine. Il fait même depuis deux ans, et nous l'en félicitons, à l'Institut colonial de Marseille, un cours sur les *Religions des peuples non civilisés des colonies*

africaines. Il n'est rien de tel que le contact personnel et familier pour dissiper les préventions et les antipathies préconçues. La documentation ethnographique paraît maintenant à M. Foucart très acceptable et propre à satisfaire même le plus exigeant des égyptologues : « surtout depuis trois ou quatre ans se multiplient les séries de documents clairs, rangés en bon ordre, de provenance assurée » (p. LVIII sq., p. LXVIII sqq., p. LXXVII). A l'épreuve, les peuples « sauvages », du moins certains d'entre eux, sont apparus à M. George Foucart, non plus comme de méprisables « pseudo-primitifs, ... atrophiés ou dégénérés » (p. 33), mais comme des gens vraiment intéressants et dignes d'être directement comparés aux Égyptiens eux-mêmes (p. 72, n. 1 et p. 256, note). Dans son zèle ethnologique, M. Foucart va même jusqu'à affirmer qu' « en dehors d'études monographiques sur tel point spécial, ... il ne lui paraît plus possible de traiter des religions égyptiennes sans posséder de sérieuses connaissances sur les religions ... des non-civilisés » (p. CLII). Il y a là une de ces exagérations manifestes, qu'on rencontre assez souvent chez les néophytes.

C'est un beau triomphe pour les « non-civilisés » que d'avoir pu s'attacher ainsi un égyptologue, en qui beaucoup de critiques avaient cru voir d'abord un adversaire résolu de l'ethnologie. Mais il faut noter chez M. George Foucart une curieuse disposition d'esprit, qui le porte à considérer tous les gens à qui il s'intéresse comme exposés aux tracasseries et aux injustes dédains des méchants. M. George Foucart avait déjà dénoncé, chez les anthropologistes et les sociologues, un dessein bien arrêté de *boycotter* les Égyptiens. Maintenant il croit découvrir une sorte de conspiration du silence, dont seraient victimes les populations nigritiennes et bantou : quelle singulière manie, s'étonne-t-il, de « préférer à ces religions d'Afrique, aux organismes encore vivants et vigoureux et à ces collectivités de millions d'êtres ... les misérables débris agonisants de peuplades presque déjà inexistantes, comme celles de l'Australie » (p. LXXIX et cf. p. 112, n. 1 et p. 133, n. 1). Voilà qui est dur pour ces malheureux Australiens. Mais ne désespérons pas. M. George Foucart, qui a déjà pris en mains la défense des Égyptiens, des Aztèques (p. XL, n. 2), et de tous les Africains, finira peut-être par étendre sa protection vigilante jusque sur les Arunta eux-mêmes. Mais il y a une limite à tout ; et M. George Foucart nous avertit tout net que si l'ethnologie passe encore, le folk-lore lui inspire une répugnance insurmontable : ce n'est pas lui qui profanera jamais la sainteté du peuple élu par des comparaisons sacrilèges ;

ce n'est pas lui qui mettra sur le même plan les coutumes sacrées des Égyptiens et « des plaisanteries de rustres d'Europe » (p. CLIII, p. 399, note).

Mais nous aurions bien mauvaise grâce à trop demander à M. George Foucart, alors qu'il nous apporte tant et qu'il ouvre devant nous des perspectives si vastes et si belles. Si seulement les ethnologues savaient apprécier à sa juste valeur la collaboration des égyptologues!... A ce sujet, nous sommes heureux de l'apprendre, M. George Foucart a maintenant bon espoir. Pour dissiper ses dernières appréhensions, nous invoquerons un argument tiré de l'expérience. Après tout, la tentative, que se propose notre auteur, de rapprocher pour leur avantage mutuel l'égyptologie et l'ethnologie n'est pas absolument nouvelle. C'est ainsi qu'il a paru en France, il y a une dizaine d'années, des ouvrages inspirés de la méthode comparative et traitant, par exemple, du rituel du culte divin journalier en Égypte ou du caractère religieux de la royauté pharaonique. M. G. Foucart ignore sans doute ces travaux, puisqu'il ne les cite pas. Mais les anthropologistes et les sociologues leur ont fait l'accueil qu'ils méritaient; ils ont parfaitement senti, en les lisant, quel précieux concours l'égyptologie pouvait apporter à la science comparée des religions. Ce précédent est de nature à encourager M. George Foucart. Le jour où il nous apportera non plus des affirmations hautaines, non plus de rapides aperçus synthétiques, mais des interprétations méthodiques de textes sûrs, bien choisis et bien traduits, il peut être certain que tous les ethnologues, anthropologistes et sociologues seront heureux de le prendre pour guide.

Il semble donc que, grâce à l'humeur conciliante de M. George Foucart (1912), nous soyons bien près de nous entendre ; l'accord qu'il paraît désirer serait d'autant plus facile à établir que le désaccord n'a jamais existé que dans l'imagination de notre auteur, éprise, on l'a vu, de contrastes violents. Mais le malheur est que M. George Foucart, même en 1912, n'a aucune envie de s'entendre avec tout le monde. Il sait que dans toute guerre il doit y avoir des vainqueurs et des vaincus; or, il ne fait aucune difficulté de reconnaître qu'en 1909 il est « parti en guerre... contre une certaine ethnologie » (p. XLV). M. George Foucart a une affection prononcée pour les métaphores militaires ou diplomatiques. Il se représente, plénipotentiaire de l'égyptologie, négociant une « entente cordiale », voire même une « alliance », avec « les chefs des *véritables* écoles ethnologiques » (pp. CXXXIII, CXXXIX, CLIV). Et M. Foucart n'est pas homme à se contenter de ces accords bénins et pacifiques, qui n'ex-

cluent personne, qui n'ont de pointe dirigée contre personne : c'est un partisan résolu de la politique d'encerclement. Il s'agit pour lui, avant tout, d'isoler l'adversaire contre lequel il est « parti en guerre », afin de la réduire à l'impuissance et de le mater définitivement. L'entente égypto-ethnologique aurait une base précise, dont la formule paraît toute trouvée : « il ne faut pas confondre le totémisme ou la sociologie avec *l'ethnologie sérieuse* » (p. LXVIII), et un objet défini : ôter à « une certaine école d'ethnologie » « le droit à détenir le monopole d'un enseignement d'une prétendue religion primitive de l'humanité. Il sera aisé de s'accorder sur le reste » : et alors « la science des religions » pourra être « constituée définitivement » (p. CLIV). Programme vraiment admirable, auquel M. George Foucart paraît assuré de rallier le Père Schmidt. Pour les autres « chefs des véritables écoles ethnologiques », parmi lesquels figurent, nous dit-on, MM. Goblet d'Alviella, S. Hartland, Balfour, Keane, N. W. Thomas, etc., — malgré les qualités diplomatiques certaines du négociateur, — il n'est pas bien sûr, croyons-nous, qu'ils adhèrent à cette entente cordiale ou à cette sainte alliance de la méthode « égyptienne » (p. CXXVIII) et de l' « ethnologie sérieuse ».

Quel est donc cet adversaire, avec lequel il est urgent d'en finir une bonne fois? La désignation n'en est pas très fixe ; c'est tantôt (pour le Père Schmidt) l' « école anglo-allemande », tantôt (pour M. George Foucart) l' « école française », ou encore l' « école totémiste ». L'essentiel est que cette école d'ethnologie n'est ni « véritable », ni « sérieuse ». Nous regrettons de ne pouvoir reproduire ici, presque intégralement, le curieux passage, animé d'un beau souffle épique, que M. George Foucart consacre à la grandeur et à la décadence de l' « école totémiste française » (p. LI sqq., LXV). Cette « école », à en croire son aimable critique, n'a jamais eu aucune espèce d'originalité théorique ; elle s'est bornée à « recueillir des documents dans les travaux de l'étranger » et à assembler dans un esprit systématique des thèses empruntées « à l'étranger également » et généralement au moment précis où elles avaient cessé d'être à la mode dans leur pays d'origine. Toute l'activité scientifique des ethnologues français, avant M. Foucart, aurait consisté en quelques jeux d'esprit puérils de totémisme archéologique. Mais, si l'apport scientifique de cette « école » est insignifiant, M. George Foucart veut bien lui reconnaître des qualités d'un autre ordre : douée d'une ambition démesurée, tapageuse, habile à se procurer « l'alliance de quelques-uns des maîtres de la sociologie française », — toujours des alliances ! — animée enfin d'une incroyable « ardeur au prosélytisme », elle parvint

à exercer une « impérieuse » domination intellectuelle, dont « les ravages furent considérables ». « On vit même, en plus des articles et des conférences incessantes de vulgarisation, apparaitre à profusion des brochures de propagande, qui évoquent en notre esprit, et malgré nous, le souvenir irrévérencieux des tracts distribués par certaines sociétés religieuses ». Ce dernier trait est joli : il achève de donner à l' « école » le caractère d'une secte, acharnée à imposer au public français la foi dans « le totem, le tabou, le sacrifice communiel et les rites agraires ». Mais serait-il indiscret de demander à M. George Foucart les titres exacts de quelques unes des brochures qu'il a vues ainsi paraître à profusion ?

En 1906, l'autorité de l' « école française d'ethnologie » était absolue et incontestée : « les représentants des sciences classiques », intimidés ou indifférents, n'élevaient aucune protestation ; « les corps savants », eux-mêmes, ne réagissaient pas. Enfin, M. George Foucart parut. La vacance de la chaire d'histoire des religions au Collège de France lui fournit l'occasion de présenter, en guise d'exposition de ses titres, le *Discours de la Méthode* d'une science, qu'il n'avait pas encore été question, paraît-il, d'enseigner en France (p. xv). Grande date dans l'histoire de la pensée française ! Les nuées se dissipent ; les totems, exorcisés, s'enfuient ; un soleil nouveau monte dans le ciel : « l' « ethnologie sérieuse » va pouvoir naître. Sans doute, l' « école française » affecte de se survivre à elle-même ; mais sa nullité et son impuissance théoriques éclatent à tous les yeux. Ce ne sera plus qu'un jeu d'enfants pour les égypto-ethnologues d'achever l'œuvre de la délivrance.

Tel est, en raccourci, le tableau vraiment dramatique que M. George Foucart trace de l'évolution scientifique de ces dernières années. Mais l'auteur formule incidemment une remarque à laquelle il ne paraît pas attacher grande importance, quoiqu'elle limite quelque peu la portée de son exposé. « Je sais, dit-il, que (en parlant d' « école française ») je me sers pour plus de commodité d'un terme impropre ; car il y a plutôt des groupes assez disparates qu'une école proprement dite » (p. LIII). Voilà le lecteur dûment averti : cette « école », cette secte bruyante et tyrannique, n'existe que pour la commodité du narrateur et probablement aussi du critique. Ce procédé, — qui consiste à ramasser sur un sujet unique, plus ou moins imaginaire, des qualités et des actions diverses, éparpillées dans le temps et dans l'espace, — se rencontre couramment dans la formation des légendes, religieuses ou politiques ; il est plus rare, croyons-nous, et il est piquant, de le voir appli-

quer ouvertement dans une discussion de caractère scientifique et, en particulier, dans un traité de méthodologie.

Nous n'avons pas la prétention de défendre ici, contre les attaques virulentes de M. George Foucart, MM. Frazer, Salomon Reinach, Durkheim, Hubert, Mauss, van Gennep, etc., que notre auteur, pour sa « commodité », réunit de force dans l' « école totémiste » et qu'il prend à partie à des degrés divers. Constatons seulement qu'il est difficile d'apercevoir en quoi consiste la nouveauté de la méthode préconisée dans ce livre. Certes, M. Georges Foucart a soutenu, en 1906 et en 1909, cette thèse tout à fait originale que, seule, la religion égyptienne pouvait et devait servir d'étalon et de repère dans toute recherche comparative. Dans la présente édition, M. Foucart atténue singulièrement l'importance de cette découverte, puisqu'il affirme que « l'on ne peut plus faire d'égyptologie religieuse tant soit peu approfondie sans avoir étudié l'ethnologie » (p. CLII). Mais cela ne l'empêche pas de continuer, tout en s'en défendant, à revendiquer pour sa science préférée une position prééminente : il consent à ce que les ethnologues — et même, peut-être, les historiens des autres religions — apportent des matériaux à la science comparée; mais il réserve, une fois pour toutes, à l'égyptologue le rôle de l'architecte. Nous serions curieux de savoir si tous les spécialistes sont d'accord avec M. Foucart au sujet des origines de la civilisation égyptienne, de la continuité de son développement historique et de la certitude rigoureuse des démonstrations égyptologiques (p. CLI). Mais, à supposer même que toutes les assertions de notre auteur fussent fondées, ses prétentions n'en seraient pas plus légitimes. Faut-il vraiment rappeler à M. George Foucart des propositions de sens commun, que l'on a quelque honte à énoncer, tant elles paraissent évidentes et banales? Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de religions privilégiées ou négligeables, parce que toutes les religions, mortes ou vivantes, sont des fragments de l'expérience religieuse de l'humanité et expriment, sous des formes plus ou moins claires et typiques, les aspects et les moments divers, tous essentiels, de la vie religieuse des sociétés. Il ne peut pas y avoir, en science comparative, un centre de perspective unique, fixé une fois pour toutes; ce centre doit varier et se déplacer suivant la nature de l'institution ou du processus historique qu'il s'agit d'étudier. Affirmer, dans l'état actuel de nos connaissances, que telle ou telle religion offre une image parfaite ou supérieure de la religion humaine en général et que l'histoire de son développement détermine les phases nécessaires de toute évolution

religieuse, c'est ériger en méthode l'arbitraire le plus audacieux.

A part cet égypto-centrisme, que nous aurions tort de prendre trop au sérieux, nous ne parvenons pas à découvrir dans la « méthode nouvelle » de M. Foucart un seul élément qui lui appartienne en propre, — si ce n'est peut-être sa phobie du totémisme, qui ne nous paraît pas plus scientifique que l'idée fixe de certains « totémistes ». Que l'ethnographie comparée doive travailler à rendre ses méthodes aussi critiques et rigoureuses que possible; qu'elle soit hors d'état de se suffire à elle-même et doive confronter ses données avec celles des diverses disciplines historiques; qu'il y ait lieu, enfin, d'apporter la plus grande prudence dans l'utilisation du totémisme en matière d'archéologie religieuse, ce sont là des vérités qui sont admises, depuis plusieurs années, par un grand nombre d'ethnologues et qui, en particulier, ont été formulées à maintes reprises par plusieurs de ceux qui sont visés dans ce livre. Quand M. George Foucart adhère avec éclat à ces diverses propositions, qui ne sont le bien propre d'aucun ethnologue, d'aucune « école », nous ne pouvons que nous réjouir de ce progrès des idées qui nous paraissent justes. Mais, quand M. Foucart se sert de ces mêmes propositions pour essayer de disqualifier des travailleurs qui les professent depuis des années; quand l'égypto-ethnologue prétend accabler de son dédain l'anthropologiste ou le sociologue au nom d'une ethnologie sérieuse, véritable, nouvelle, la seule scientifique et la seule honnête, alors nous ne pouvons nous empêcher de penser que M. George Foucart exagère et qu'il pousse la plaisanterie un peu loin.

M. George Foucart nous reprochera sans doute, comme il l'a fait déjà pour certains de ses critiques, de manquer à son égard de bienveillance et de « bonne humeur ». C'est possible. Nous lui reprochons, nous, d'avoir recours à des procédés de discussion, qui conviennent peut-être aux polémiques électorales, mais qui sont entièrement hors de mise dans la controverse scientifique.

Robert Hertz.

Ashvaghosha's Buddha-charita (cantos I-V) with a Scholium by Dattatraya Shastri Nigudkar and introduction, notes and translation by K. M. Joglekar, M. A. — Bombay, 1912; in-8°. — C. Formichi, **Açvaghoṣa Poeta del Buddhismo**.

Tandis que des découvertes inattendues ramènent au jour des textes

importants d'Açvaghosa, ignorés jusqu'ici, et appellent ainsi sur lui une attention plus vive, les travaux se poursuivent sans relâche sur la partie déjà connue de son œuvre pour en fixer le texte et l'interprétation et pour gagner à son auteur, en dehors du cercle des spécialistes, l'estime que devraient lui assurer auprès des hommes cultivés ses mérites littéraires incontestables et le rôle considérable qu'il a tenu dans l'histoire de la civilisation de l'Orient tout entier. En l'espace de quelques mois, la Buddhacarita vient d'être l'objet de deux publications qui répondent à cette double préoccupation.

C'est M. Sylvain Lévi qui, le premier, entreprit d'éditer le Buddhacarita. Le texte du 1er chant accompagné de sa traduction parut dans le *Journal Asiatique* en 1892. Lorsqu'il eut appris qu'E. B. Cowell préparait aussi une édition du poème, M. Lévi interrompit sa propre publication. Le texte de Cowell parut en 1893 dans les « Anecdota Oxoniensia » et fut bientôt suivi par une traduction qui forme le tome XLIX des Sacred Books of the East (Oxford, 1894). Malgré la sagacité des premiers éditeurs et de ceux qui après eux se sont préoccupés d'en améliorer la lecture, le texte du Buddhacarita est loin de présenter toujours une sûreté suffisante. La faute en est à la pauvreté des moyens dont on disposait jusqu'ici. Trois manuscrits seulement avaient pu être étudiés par Cowell et il avait reconnu que tous les trois sont des copies d'un même original inaccessible au Népal ; aucune d'elles n'est antérieure au siècle dernier. L'édition nouvelle dont M. Joglekar vient de publier les cinq premiers chants sera la bienvenue pour ceux qui s'intéressent au Buddhacarita. M. Joglekar a eu, en effet, l'heureuse fortune de découvrir et d'étudier un manuscrit nouveau dans la région du Koukan. Il a eu de plus communication d'un recueil de variantes extraites de deux autres manuscrits qu'il n'a malheureusement pas eu le loisir de manier lui-même. Ces variantes sont relevées en notes ainsi que les lectures de Cowell lorsqu'elles s'écartent du manuscrit principal. A vrai dire, que la faute en soit imputable au copiste ou à l'éditeur, ce texte nouveau témoigne d'une tendance fâcheuse à éviter les difficultés en apportant aux passages, dont l'explication malaisée a arrêté les interprètes, des corrections trop faciles qui risquent fort d'être de pure fantaisie. Toutefois, si elle ne jette pas toujours une lumière décisive sur les passages les plus controversés, cette édition fournit nombre d'indications utiles et de leçons inédites qui améliorent çà et là sensiblement le texte du Buddhacarita. Un commentaire sanscrit dû à Dattatraya Shastri Nigudkar, accompagne le texte, on y trouvera de bonnes interprétations. Enfin, ce premier fasci-

cule se termine par un abondant recueil de notes et un index de tous les mots importants du texte.

C'est plus et mieux qu'une simple traduction de Buddhacarita que M. Formichi nous donne sous ce titre « Açvaghoṣa Poeta del Buddhismo ». Ceux qui, faute de préparation antérieure, craindraient d'être déroutés par une lecture directe du poème, trouveront en M. Formichi pour toutes les choses de l'Inde le guide le plus avisé et le plus sûr. Il a écrit dans cette intention une série de chapitres préliminaires où les « profanes » pourront puiser l'initiation utile pour aborder avec fruit et goûter pleinement l'œuvre admirable que M. Formichi n'hésite pas à proclamer l'un des joyaux les plus magnifiques de toute la littérature indienne. En quelques pages d'introduction nous trouvons tout d'abord, brièvement rappelées, les indications très sommaires que la tradition bouddhique nous a conservées sur la vie d'Açvaghosa. La date précise à laquelle il a vécu reste elle-même une énigme. Nous savons uniquement qu'il était de famille brahmanique, qu'il était né dans le nord-est de l'Inde et que le roi Kaniska le sollicita de venir à sa cour pour être son conseiller spirituel. M. Formichi définit ensuite la nature et la portée de son œuvre poétique. Sans crainte de faire pâlir la gloire d'Açvaghosa par une comparaison si redoutable, il le met hardiment aux côtés des plus illustres poètes de tous les temps. Il fut, dit-il, pour le Bouddhisme, ce qu'Homère, Virgile et Dante ont été pour la Grèce héroïque, la Rome primitive et le Moyen Age chrétien. On ne pouvait caractériser de façon plus saisissante à la fois la noble beauté du poème et sa haute valeur représentative. Le vaste mouvement religieux qui, né dans l'Inde, a étendu son empire sur l'Orient presque entier, les croyances et les aspirations de tout un monde ont trouvé là leur plus parfaite expression. C'est ainsi que s'explique le succès exceptionnel dont a joui le Buddhacarita parmi les communautés bouddhiques et M. Formichi rappelle justement à ce sujet le témoignage du pèlerin chinois I-Tsing qui, voyageant dans les pays occidentaux aux environs du VIIe siècle, trouva le Buddhacarita universellement lu et admiré. « Dans les temps anciens, dit-il, Açvaghosa composa aussi des vers... Dans les cinq contrées de l'Inde et dans les pays de la mer du Sud on récite ces poésies parce qu'elles renferment beaucoup d'idées et de sens en peu de mots. De plus, elles procurent au lecteur de ne jamais le fatiguer et le bonheur de lui apprendre la doctrine du Buddha ».

Avant de passer à l'analyse du poème, nous sera-t-il permis de regretter que, par un scrupule excessif de se restreindre étroitement à son sujet,

M. Formichi ne nous ait montré en Açvaghosa que le poète du Buddhacarita et qu'il se soit refusé à faire de son œuvre une revue plus complète? Sans doute, il y a déjà là de quoi donner une idée assez haute de celui qui a réalisé un tel chef-d'œuvre, mais le lecteur peu averti ne risque-t-il pas de se faire ainsi une image par trop insuffisante d'un génie aussi vaste et aussi varié que celui d'Açvaghosa ? Si les textes sanscrits originaux de ses œuvres ne nous sont pas parvenus pour la plupart, les traductions thibétaines et chinoises attestent que, dans le domaine de la doctrine et de la métaphysique du bouddhisme, son activité n'a pas été moindre que dans celui de la poésie. Ici même, il faudrait pour être complet rappeler qu'Açvaghosa est l'auteur d'un autre poème publié récemment, le Saundarananda, qui ne le cède en rien au Buddhacarita pour la noblesse des idées et la splendeur de la forme et que des fragments de drames découverts dans l'Asie centrale font d'Açvaghosa, à qui ils sont expressément attribués, l'un des précurseurs du théâtre indien. Si l'on joint à cela que la tradition nous le donne pour un musicien consommé dont les mélodies troublantes allèrent jusqu'à inquiéter l'autorité royale qui les proscrivit, on se fera une idée moins imparfaite de l'activité exceptionnelle déployée par Açvaghosa dans tous les ordres de l'art et de la pensée [1].

Quelques réserves que l'on puisse faire sur certaines idées personnelles à M. Formichi, l'analyse raisonnée du Buddhacarita, peut-être un peu longue, qu'il donne ensuite, abonde en observations fines et en rapprochements ingénieux, les idées essentielles y sont fortement dégagées et les non spécialistes à qui ces pages sont destinées, ne seront pas seuls à y trouver intérêt et profit. La traduction elle-même est telle qu'on pouvait l'attendre de la science et du goût de M. Formichi. Sans que rien y soit jamais sacrifié de la plus scrupuleuse fidélité, elle est toujours parfaitement élégante et aisée, autant du moins qu'il est possible à un étranger d'en juger. Il est juste de savoir gré au traducteur d'avoir voulu rendre en artiste l'impression même qui se dégage du beau modèle qu'il interprétait. M. Formichi arrête sa traduction à la fin du XIIIe chant. M. Cowell a démontré le premier que les quatre derniers chants ne sont pas intégralement d'Açvaghosa et personne ne le conteste. M. Formichi va plus loin. Pour lui c'est ici que s'arrêtait la rédaction même d'Açvaghosa. Après sa victoire sur Māra, le Buddha a atteint le point culminant de son existence, la vérité tout entière est apparue

1) Voir sur toutes ces questions l'important mémoire de M. Sylvain Lévi (*Journal Asiatique* de juillet-août 1908).

à ses yeux, il est parvenu au Nirvâna. Prolonger le récit serait s'exposer à des redites inutiles. L'art d'Açvaghosa est trop sûr pour qu'il l'ait tenté. L'hypothèse est séduisante, mais elle se heurte à un ensemble de constatations de fait qui la rendent peu soutenable. Comment la concilier, en effet, avec le témoignage concordant des traductions thibétaines et chinoises qui accompagent le Buddha au delà de sa rencontre avec Mâra jusqu'à son entrée dans le Nirvâna final? L'objection est grave et si M. Formichi l'a bien vue, on n'aperçoit pas comment il parvient à s'en dégager.

Dans une troisième partie, M. Formichi a groupé les résultats de ses recherches critiques sur le Buddhacarita. La plupart des passages difficiles y sont discutés en détail. On doit à M. Formichi dans ce domaine une foule de conjectures intéressantes et d'interprétations ingénieuses qui font de son ouvrage, en même temps qu'un livre de bonne et haute vulgarisation scientifique, une contribution capitale à l'étude critique du Buddhacarita.

Albert Baston.

Wünsche (Aug.). — **Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch**. — Breslau, M. et H. Marcus, 1911 ; in-8° de 59 p.

M. Wünsche, qui compte à son actif quelques productions non dénuées d'utilité, n'a pas craint de consacrer une monographie relativement étendue à un sujet qui n'occuperait qu'une place fort restreinte dans un ouvrage général sur les antiquités bibliques et talmudiques. Du moins faut-il reconnaître qu'il s'est acquitté de son travail avec une conscience louable. Aucun texte utile ne nous paraît avoir été omis dans la première partie de l'ouvrage, qui traite du baiser dans la société biblique : tâche aisée, il est vrai, et à la portée de chacun. La grande abondance de citations qui se presse dans la deuxième partie, relative aux temps tamuldiques, pourrait prouver davantage : elle suppose, en effet, une connaissance étendue et directe de la littérature aggadique — avec laquelle, du reste, M. Wünsche a déjà su se montrer familier dans des travaux antérieurs.

En vérité, il faut convenir que le langage du baiser n'a guère varié depuis l'époque biblique : il servait à signifier à peu près les mêmes sentiments, traduisait le plus souvent les mêmes dispositions intérieures alors qu'aujourd'hui. A l'occasion, les enfants embrassent leurs parents

et réciproquement : frères et sœurs s'embrassent mutuellement ; les jeunes fiancés de même ; les membres de toute la famille s'embrassent entre eux ; on embrasse les amis et même les inconnus. On embrassait aussi les idoles, on leur envoyait des baisers à distance. Suivant les circonstances, ce geste témoigne de tendresse et d'amour, de respect et de vénération, de vive reconnaissance ou d'humble soumission, etc., etc. Il exprime la douleur des longues séparations ou souligne le bonheur des joyeux retours. Il s'accompagne souvent d'autres gestes, tels que ceux de se jeter les bras autour du cou, de se saisir le menton, etc. Il se dépose sur la bouche, le front ou la tête, et aussi sur les mains, le genou ou même le pied.

A l'époque du Talmud se manifestent des pudeurs nouvelles. Les mœurs, pouvons-nous dire, moins chastes, se font plus sévères. Les rabbins interdisent, comme une cause possible du dérèglement, le baiser même innocent de sexe à sexe. A peine permettent-ils de s'embrasser aux membres proches et de sexe différent d'une même famille et excusent-ils, par exemple, Jacob d'avoir embrassé Rachel. Mais, entre hommes, le baiser se donne encore fréquemment. Le Talmud nous offre même des exemples de docteurs embrassant tel de leurs élèves qui, au milieu des discussions de l'école, a fait particulièrement briller son esprit par quelques propos ingénieux, ou même tel homme du peuple qu'on leur a signalé pour s'être distingué par une belle action morale. Enfin, les docteurs attribuent anthropomorphiquement l'usage du baiser aux anges et même à Dieu qui s'en sert pour « aspirer » l'âme des justes et les faire ainsi passer doucement et sans vaines souffrances, de la vie à la mort.

M. W. termine son travail par quelques brèves indications sur le baiser dans la liturgie juive de nos jours.

M. Vexler.

Humbert (P.). — **Le Messie dans le Targum des Prophètes.** — Lausanne, Imprimeries réunies, 1911 ; in-8° de 71 p. (Tirage à part de la *Revue de théologie et de philosophie.*)

Excellent petit travail, et d'un auteur jeune encore à en juger par le titre de « bachelier en théologie » dont s'orne son nom sur la couverture. La méthode en est judicieuse ; l'information suffisante et, sur les points essentiels, directe ; la langue claire et vivante. Les textes nous paraissent en général interprétés avec justesse, et avec les traits épars

qu'il y a recueillis, M. H. a composé un tableau d'ensemble qui, prudent et mesuré, nous semble aussi sûr et fidèle.

Dans l'introduction (p. 3-11) donnée aux considérations préliminaires, l'auteur rappelle l'origine des Targumim en général et les dates approximatives qu'on a cherché à assigner au Targum des Prophètes en particulier. Il note aussi quelques-uns des traits qui caractérisent cette dernière œuvre : ses fréquentes paraphrases, ses éléments haggadiques, son soin d'éviter les anthropomorphismes, etc. L'auteur ou les auteurs du Targum interprétaient le texte biblique fort librement ; et c'est précisément à cette liberté d'interprétation que nous devons de connaître leurs idées propres sur le sujet qui nous occupe. Sur des versets de la Bible, messianiques ou non messianiques, le Targum brode ses conceptions du Messie, celles de son temps. M. H. relève et commente un à un tous les passages qui en contiennent l'expression plus ou moins franche et nette. Ces commentaires ne laissent généralement rien à désirer. Nous devons cependant faire des réserves sur l'interprétation du Targum de Michée IV, 8 et V, 2, deux versets des plus importants, il est vrai (p. 37-40). Il s'y agirait, selon d'aucuns, du « Messie caché » et de sa « préexistence ». M. H. se donne beaucoup de peine pour en fixer le sens avec précision, invoque l'opinion de diverses autorités, mais n'arrive qu'à un résultat fort maigre. A notre sentiment, il est vain tout d'abord de chercher de la rigueur dans une pensée qui essentiellement n'en comporte pas. Et en tout état de cause, l'auteur aurait dû voir que les deux textes se peuvent éclairer l'un par l'autre. Quand le Targum dit que le « Messie est caché (*temir*) à cause des péchés de l'assemblée de Sion », cela signifie-t-il nécessairement qu'il vit déjà d'une vie terrestre, mais qu'il attend quelque part, caché, dans l'obscurité ou la souffrance, le moment favorable? Nous ne le pensons pas. Le Messie traînant, pour commencer, une vie de misère, à Rome ou ailleurs, est une autre tradition, dont il ne faut pas tenir compte dans l'interprétation de notre verset. Le sens du mot « temir » est plus large. En effet, « le nom du Messie a été prononcé de toute éternité » (Tg. sur Michée V, 2), ce qui veut dire fort probablement que Dieu avait, de tout temps, décidé de l'envoyer au moment opportun, délivrer Israël. Mais ce moment est retardé par les péchés d'Israël. La naissance du Messie — car il est aventureux de parler ici de « préexistence » ou d' « idées » au sens platonicien — est donc reculée ; le Messie reste « caché », invisible. Cette explication nous paraît la plus plausible en même temps que la plus simple.

Dans la seconde partie de son travail, M. H. classe et résume avec clarté les données qu'il a dégagées dans la première partie. Il conclut avec raison que « l'imagination du Targum des Prophètes est foncièrement terrestre et juive... Les préoccupations cosmologiques, transcendantes en sont absentes. Son Messie ne s'avance pas sur les nuées, ce n'est pas un héros demi-mythique, une figure de l'au-delà en visite dans notre monde... C'est un homme, c'est un Juif, c'est un saint rabbi, c'est le roi puissant du temps de la Consolation, c'est le fils de David promis aux Israélites pieux ».

M. Vexler.

H. Scholz. — **Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins** De Civitate Dei. In-8° de viii-244 p. — Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.

« Croyance et incroyance dans l'histoire universelle » : voilà, sans doute, un titre bien éclatant, quelque peu rébarbatif et mystérieux, qui risquerait d'effaroucher beaucoup de lecteurs, n'était le sous-titre très rassurant. En fait, il s'agit d'un « Commentaire de la *Cité de Dieu* ». Et ce Commentaire mérite qu'on s'y arrête. Il contient une étude très neuve, pénétrante et suggestive, sur la conception, les sources et les idées fondamentales d'un des plus célèbres ouvrages d'Augustin, de celui, peut-être, qui a eu le plus de rayonnement. M. Scholz, un élève très distingué de M. Harnack, nous apporte quelque chose comme la clef de la *Cité de Dieu*.

Le livre est bien conçu, bien composé, toujours intéressant. Dans une solide *Introduction* (p. 1-19), l'auteur rappelle et précise les circonstances qui ont amené Augustin à entreprendre la *Cité de Dieu*. C'était au lendemain de la prise de Rome par Alaric. Chaque jour débarquaient à Carthage, tremblants, ruinés et souvent dénués de tout, fuyant devant les barbares, les représentants des plus illustres familles romaines. De toutes parts, aux oreilles des chrétiens, éclatait de nouveau le vieux grief des païens contre le christianisme, qu'on accusait tout haut d'avoir irrité les dieux nationaux et déchaîné par là les malheurs de l'Empire. A cette accusation, Augustin voulut répondre par la *Cité de Dieu*. C'est donc avant tout, en ses origines et dans la conception première, une Apologie du christianisme, où, naturellement, la polémique devait tenir une grande place. Mais l'ouvrage resta long-

temps sur le métier, de 412 ou 413 à 426. Le cadre s'élargit si bien, que la polémique se compliqua de métaphysique, et l'Apologie, d'une histoire mystique du monde, d'une lutte de tous les temps entre la Cité divine et la Cité terrestre.

Laissant là les épisodes, les digressions, qui abondent dans les vingt-deux livres d'Augustin, M. Scholz s'attache à définir et à expliquer la conception même de l'ouvrage, considéré en son ensemble. Dans un premier chapitre, il en résume à grands traits la doctrine fondamentale : Dieu, le monde, l'homme, le bien et le mal, les éléments de la vie morale, les preuves de la vérité du christianisme, le rôle de la raison et de la révélation, l'emploi des citations de l'Écriture (p. 20-69). Le chapitre II expose en détail, d'après les textes, la conception des deux cités : la Cité divine en face de la Cité terrestre. C'est d'abord une enquête approfondie sur les sources, sur les précurseurs (p. 71-80). Puis se développe le dessein personnel d'Augustin : la foi et l'incrédulité, considérées comme les principes dirigeants de l'histoire universelle; l'opposition métaphysique des deux principes, comme des deux cités; leur opposition réelle ou réaliste, c'est-à-dire réalisée dans les faits, dans l'histoire religieuse et politique : enfin, leurs rapports (p. 81-136). Au chapitre III et dernier se déroule, comme l'annonce un titre un peu solennel, le drame de l'histoire universelle, *Das Drama der Weltgeschichte* (p. 137). C'est, au fond, une étude sur la méthode suivie par Augustin dans l'interprétation de la réalité historique : problème de l'histoire, sa logique et sa dialectique (p. 139-154); les « époques » de l'histoire universelle (p. 154-164) ; vue d'ensemble sur la lutte perpétuelle de la Cité de Dieu, que représentent tour à tour le Judaïsme et le Christianisme, contre la Cité terrestre, qu'ont représentée successivement les Empires d'Orient, les villes grecques, les royautés hellénistiques et l'Empire romain (p. 165-181); pronostics pour la fin des temps, où le jugement dernier consommera la défaite et l'écrasement des incrédules en assurant le triomphe des croyants (p. 182-195). Le volume se termine par un Appendice, qui est une curieuse contribution à l'histoire de la mystique (p. 197-235). Il s'agit d'une idée et d'une expression qui sont familières à Augustin : la *fruitio Dei*, quelque chose comme la possession de Dieu par l'âme dévote. On en suit ici la tradition, avec quelque bonne volonté, depuis Platon et Plotin jusqu'aux mystiques du Moyen Age, et bien au-delà, jusqu'aux philosophes et aux poètes modernes, jusqu'à Gœthe et à Kant.

Deux parties, surtout, sont vraiment neuves dans ce Commentaire de

la *Cité de Dieu* : l'étude des sources, et l'analyse de la conception complexe des deux Cités.

La plupart des critiques qui ont disserté ou déclamé autour de cet ouvrage fameux, ont beaucoup exagéré sur ce point la part d'invention d'Augustin. En fait, la notion des deux cités était de son temps, dans les cercles chrétiens, ou même philosophiques, une idée presque courante. C'est pourquoi il entre brusquement en matière, sans autre explication. Lui-même, depuis vingt ans, et dans bien des ouvrages, dans le *De vera religione*, dans le *De catechizandis rudibus*, dans plusieurs sermons, et sans s'y arrêter autrement, il avait indiqué la théorie des deux cités rivales. C'est que cette notion datait de loin. On en trouve l'esquisse chez Platon, chez les Stoïciens et chez Sénèque, chez Philon, surtout chez Plotin. D'ailleurs, l'opposition des deux cités est un thème familier aux Livres saints : notamment aux Psaumes (Augustin lui-même y renvoie), à l'Epître aux Hébreux, surtout à l'Apocalypse. Bien plus, cette conception, d'où est sortie la *Cité de Dieu*, avait été récemment exposée en Afrique même, et déjà développée, dans un Commentaire de l'Apocalypse, par l'un des hommes qui ont exercé sur Augustin la plus profonde influence, par un écrivain qu'il a souvent cité, et à qui, d'ailleurs, il a rendu pleinement justice : le Donatiste Tyconius, alors célèbre, et considéré par tous comme l'un des maîtres de l'exégèse. Dans bien des fragments du Commentaire de Tyconius, on reconnaît les idées, et jusqu'aux expressions de la *Cité de Dieu*. En ce domaine, comme en d'autres, le schismatique africain a été le précurseur du grand évêque d'Hippone.

Mais la conception d'Augustin est plus complexe que celle de Tyconius. A la donnée mystique, l'évêque d'Hippone a mêlé la réalité historique : d'où les impressions contradictoires que laissent bien des pages de son traité, et la difficulté de définir exactement son système. Au sens métaphysique, les deux cités sont deux immenses groupes d'hommes de tous les pays et de tous les temps, dont les uns suivent la volonté de Dieu, et dont les autres ne connaissent que leur caprice ou la justice humaine : en ce sens, tout mystique et symbolique, les bons et les méchants ont toujours été mêlés ici-bas ; et ils le seront jusqu'au jugement dernier. Mais, dès qu'intervient chez Augustin l'autre notion, la notion historique, on constate que la cité terrestre n'est plus seulement le groupe des incroyants et des mécréants : elle s'identifie avec l'Etat païen, qui, étant constitué contre Dieu ou sans Dieu, est nécessairement voué à l'injustice. De même, la cité divine n'est plus seulement le groupe

des élus : elle se confond avec l'Église, avec l'Église réelle et militante d'ici-bas. Donc la lutte des deux cités est, à la fois, la lutte des bons et des méchants, des croyants et des incroyants, et la lutte de l'État ou de la société hostile contre l'Église. Tout devient clair dans le grand ouvrage d'Augustin, si l'on se souvient que sans cesse l'histoire s'y mêle à la donnée mystique.

C'est ce qu'a lumineusement montré M. Scholz. Jamais encore l'on n'avait si bien expliqué la genèse de la *Cité de Dieu*, dans sa conception complexe comme dans ses sources : une Apologie, mêlée de métaphysique traditionnelle et de réalisme ; un traité de mysticisme, qui est en même temps une Histoire universelle, histoire esquissée par un apologiste et considérée principalement dans les rapports de l'Église avec l'État.

Paul Monceaux.

Chr. Blinkenberg. — **The Thunderweapon in Religion and Folklore**, in-8, vii-123, 30 fig. et 1 carte. — Cambridge, University Press. 1911.

M. Blinkenberg a repris dans cet ouvrage un mémoire publié en 1904 dans ses *Archaeologische Studien*. On n'en est pas moins encore loin de l'étude définitive sur la pierre à foudre que fait espérer le titre. Ce ne sont guère que 10 chapitres détachés avec une centaine de notes bibliographiques en appendice. Indiquons le contenu de ces chapitres.

I. Coup d'œil sur la tradition populaire danoise, scandinave et germanique. Au Danemark, elle était encore vivante il y a une trentaine d'années. La zébrure de l'éclair passait pour marquer la descente de la pierre ; elle protège l'endroit où elle est tombée contre d'autres éclairs. Aussi cherche-t-on à en avoir dans sa maison, bien et dûment enfermée pour qu'on n'y puisse toucher ; elle écarte les mauvais génies et a un pouvoir prophylactique étendu. Pour l'identification de la pierre à foudre, le Danemark se divise en trois régions : en majeure partie on la reconnaît dans les haches de silex ; pour une partie du Seeland et à Bornholm dans les bélemnites ; pour le S. et l'O. du Jutland dans les oursins fossilisés. — En Suède, on la reconnaît aussi dans les haches perforées et dans certaines pièces de cristal de roche. On y raconte que la pierre à foudre s'enfonce en terre de 7 brasses et remonte d'une brasse chaque année (M. B. ne signale pas que la même légende existe

dans le Picentin italien. Serait-elle d'origine étrusque? [1]. Elle n'y protège pas seulement contre la foudre, mais contre toutes les formes du feu. — Dans l'Allemagne du Nord, c'est même en plongeant dans la flamme une hache perforée entourée d'un fil qu'on reconnait son origine céleste si le fil ne brûle pas (même superstition dans le Picentin). On la considère comme une amulette et une panacée. Or, on sait quel rôle la hache-marteau a joué entre les mains des dieux scandinaves de la foudre, Wotan et Thor. — Pourquoi ne pas rappeler que Thor s'est appelé à la fois Donar (tonnerre) et Hamar (marteau)?

II. B. montre, d'après les documents fournis par des missionnaires danois, que le culte des pierres à foudre est encore vivant chez les nègres de la Guinée et chez les Dravidiens de l'Inde. Chez ceux-ci on les place sur des autels en pierre, groupées autour d'une sorte de trident en fer; on les enduit de graisse et on brûle de l'encens devant elles.

III. Passant à la Grèce, M. B. rappelle quelques faits relatifs à Zeus Kappôtas (ou Katabaitès) d'après Sam Wide, et à Zeus Kéraunos d'après Usener; les *astropélékia* encore vénérés en Grèce montrent que c'est sous forme de météorite ou de hache polie que les ancêtres des Grecs adoraient la foudre. Le culte de la double hache en Crète est celui de la foudre. A propos de ce culte bien connu, M. B. ne fait que deux remarques originales : sur les murs du palais de Knossos la bipenne gravée avait la valeur d'un paratonnerre ; sur le sarcophage de Haghia Triada, les bipennes plantées sur les piliers garnis de feuillage représenteraient les arbres sous lesquels le dieu de la foudre descend. Comme on le fait partout, M. B. rappelle les analogies asiatiques, Zeus Labrandeus de Carie et Jupiter Dolichenus de Commagène. Mieux aurait valu remarquer que le dieu-tonnerre des Hétéens et des Assyriens porte d'une main la hache simple — et non double — et de l'autre, ces trois faisceaux onduleux qui deviendront la figuration classique de la foudre : il y eut sans doute contamination entre la croyance hétéenne, qui voit dans le tonnerre un coup de la hache céleste et entre la croyance babylonienne[2] qui s'attache surtout à la flamme ondoyante

1) La même légende dans Sébillot, *Folklore de France*, IV, p. 68.

2) Cependant les Chaldéens ont vénéré la pierre à foudre, l'*algamesu*; voir Combe, *RHR*, 1912, I, 201.

On sait, d'ailleurs, par Pline (XXXVI, 34) que les mages pratiquaient l'*arinomantia*? Par les Étrusques elle semble avoir passé aux fétiaux de Rome.

La forme serpentine des éclairs a amené aussi à voir en eux des serpents de

dont l'éclair a l'aspect. Il n'aurait pas fallu oublier que c'est la conception de l'éclair comme flamme serpentine qui a donné naissance en Grèce au *gorgoneion* avec les serpents de feu de sa chevelure.

IV. Pour l'Italie, M. B. rappelle le Jupiter *Lapis*, par et sur lequel on jurait (il aurait fallu renvoyer à Pinza, *Bullett. comm. di Roma*, 1890, p. 191), le *puteal* et le *bidental*, lieux consacrés et intangibles parce que la foudre les avait frappés ; il montre la survivance du culte de la hache polie et de la flèche en silex dans l'Italie moderne. — Il n'aurait pas fallu oublier les opuscules de Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia*, et *gli Amuletti*, Pérouse, 1909.

V. Examinant l'origine et l'âge de ces croyances, M. B. admet que c'est en considérant les effets de la foudre que le primitif fut amené à vénérer les pierres en forme de hache qu'il trouvait ou celles qui tombaient du ciel : car, des effets semblables, il ne pouvait les produire qu'avec sa hache. Cette hache était déjà devenue pour lui un fétiche. — On se ralliera aisément à cette opinion qui n'a rien d'aussi nouveau que le croit M. B. ; mais on admettra moins facilement qu'un raisonnement aussi simple n'ait pas été fait spontanément par divers peuples primitifs. Le fait qu'on ne rencontre guère cette explication de la foudre en Amérique, en Australie et en Malaisie prouve seulement que d'autres explications étaient possibles ; il n'en résulte pas que, ailleurs, la croyance ait dû se disperser d'un centre unique de diffusion. Quant à l'Égypte, il n'est pas certain qu'elle ait ignoré la foudre-hache à l'époque primitive : Newberry a proposé de la reconnaître dans un des emblèmes du dieu Min (*Annals* de Liverpool, III, p. 50).

VI-X. Nous avons ici quelques notes sur l'évolution des deux formes sous lesquelles la foudre paraît conçue : hache simple ou double chez les peuples qui y voient surtout l'instrument tranchant, fourche à deux ou trois branches ondulées quand les trois branches partent parallèles d'une même base (c'est le trident) chez les peuples dont l'attention est surtout appelée par la flamme. Entre ces deux conceptions[1], toute sorte

feu. Telle est sans doute l'idée que les Juifs s'en sont faite au début : aussi bien, en vertu de la magie homéopathique, Moïse protège-t-il avec un serpent de bronze son peuple contre les serpents de feu, ailés et venimeux, qui tombent du ciel (*Exod.* 17, 15 ; *Num.* 21, 6 ; *Deut.* 8, 15 ; *Jos.* 14, 29 ; 30, 6. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme*, p. 427). Une croyance semblable a sans doute contribué au culte du serpent en Gaule que j'ai étudié *Rev. arch.*, 1911, I.

1) Les Gaulois paraissent aussi avoir conçu l'éclair comme un clou enfoncé

de contaminations ont eu lieu : dans la *dorje* du Thibet, on a une fourche à trois pointes, mais les trois pointes sont répétées aux deux extrémités de la poignée, redoublement imité sans doute de la bipenne ; la *trisula* du dieu des orages védique Roudra et de son successeur brahmanique Siva est une sorte de trident ; mais, sur les monnaies des rois gréco-indiens une lame de hache est insérée sur le manche du trident ; ces monnaies, avant de mettre cette foudre aux mains de Siva, l'avaient donnée à Zeus et à Athéna ; sur les monnaies de Mylasa en Carie on trouve tantôt la bipenne et tantôt le trident et parfois les deux symboles combinés ; en Grèce même les deux formes que la foudre a prises en se stylisant se retrouvent, l'une dans le trident de Poséidon, l'autre dans la foudre de Zeus.

On voit que l'opuscule de M. B. ne présente rien de bien original. On le regrettera : d'abord parce que le moment est venu de nous donner enfin un travail définitif sur cette question sur laquelle tant de travailleurs ont amassé des documents parallèles, trop souvent sans références précises ni critique ; puis, parce que, avec sa saine méthode et son clair bon sens, M. B. eût été à même mieux que personne de nous le donner. Malheureusement, il ne s'est guère mis au courant, du moins des publications françaises. Il n'a pas profité de la masse de faits préhistoriques si bien classée dans le Manuel de Déchelette, ni de toutes les traditions et superstitions modernes groupées par Saintyves dans son art. *Talismans et Reliques tombées du ciel* (*Rev. d. Et. ethnogr.* 1909). Personnellement, sans avoir fait une étude spéciale de la question, j'ai eu l'occasion d'y toucher dans l'art. *Securis* du *Dict. des Antiquités* et le mémoire sur *Itanos et l'Inventio Scuti*, imprimé ici en 1909, que M. B. ignore pareillement. Pour lui faciliter le travail définitif qu'on souhaiterait lui voir entreprendre, je lui signalerai quelques ordres de faits qui lui ont échappé d'après les notes que j'ai réunies sur ce sujet depuis l'impression de mon art. *Securis* où il se trouve traité aux p. 1168-1170.

Haches sacrées, conservées dans des temples : celles de Diomède et de ses compagnons dans le temple d'Athéna Achaia en Daunie (Arist. *Mirab.* 109) et à Lucerie (Strabon, VI, 3, 9) ; celle d'Hellas à Dodone (Phil. Maj. *Im.* II, 33).

Haches où la partie opposée au tranchant prend la forme d'un oiseau

à la voûte du ciel (S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 141). Beaucoup de superstitions relatives aux haches polies et à la foudre relevées par G. Charvilhat pour l'Auvergne (*Revue d'Auvergne*, 1910) doivent remonter aux Gaulois.

(sans doute celui qui est censé la porter, se rappeler, outre l'aigle de Zeus, les colombes associées aux bipennes et chênes de Dodone, l'oiseau également combiné avec la bipenne et un arbre sur le sarcophage de H. Triada) j'en ai noté deux dans les collections funéraires de l'Agro Falisco au Musée de la Villa Julia à Rome, salles XXVII, vitr. 18 et 25 et une, de Beyrouth, dans la Greenwell Collection au British Museum ; la hache romaine des grands sacrifices était souvent ornée d'une tête de loup, l'animal du Dispater infernal (Duruy, I, p. 97) ; elle l'est d'une tête de cerf sur des monnaies de Sinope (Babelon-Reinach, I, pl. 36, 23).

Dieux grecs armés de la hache : pour la Mère des Dieux la statue descendue à Thèbes dans une flamme (Schol. Pind. *Pyth.* III, 137) ; pour le Dionysos adoré sous le vocable *Axios Tauros*, je crois maintenant qu'*axios*, qui ne se comprend pas au sens ordinaire (*digne*), doit se rapprocher d'*axinè* la hache qu'on retrouve dans le nom des Kabires, Axiokersos et Axiokersa, et dans l'Artémis *Axiopoina* de Laconie[1], — Héphaistos, dans sa forge et dans l'épisode de la naissance d'Athéna (parfois aussi Hermès, Schol. Pind., *Olymp.* VII, 66, p. 170 Boeckh), — les Satyres (pour fendre la tête des sources, Robert. *Arch. Maerchen*, p. 198).

Héros grecs armés de la hache : Pirithoüs, Lycurgue, Diomède, les Amazones (armées de la hache scythe). (Je compte reprendre la question dans mon travail en préparation sur *Les Armes des Dieux*).

Dieux anatoliens à la bipenne : les *dieux cavaliers*, Keil-Premerstein, *Reise in Lydien*, II (1911), p. 100, 141, *la déesse-mère* ; *ibid.*, p. 55 (cf. Sangarios et *sagaris*, κυβηλίσαι traduit par πελεκῆσαι, Berecynthia, et sumérien *balag*, le babylonien *pilakku*, le sanscrit *paracu*, le grec *pélékus*, Hommel, *Archiv f. Anthrop.*, 1885, *suppl.*, p. 165 ; R. Eisler, *Philol.*, 1909, p. 127) (il faut ajouter que Zeus *Alabandeus* peut être rapproché de Zeus *Labrandeus* comme Artémis *Astrateia* de Zeus *Stratios*).

La hache double comme prototype du labarum dont le nom devrait être rapproché de *labrys*, *labrandeus*, outre Cook, *Trans. of Congress of Oxford*, 1909, II (dont j'ai rendu compte *RHR*, 1909, II, 244), voir notamment Bruno Schremmer, *Labarum und Steinaxt* (Tubingen, 1911). Signalons à ce propos la bipenne sur un bas-relief de la salle chrétienne du Musée de Constantinople, n° 1653 : c'est un buste de femme couronnée tenant dans la gauche une *cornucopia*, de la droite une bipenne.

Histoire du type de la foudre classique : voir celle du fronton archaïque de Corcyre, *Rev. arch.*, 1911, II, 5, encore à moitié bipenne :

Haches faites d'une pierre rare très dure, en Grèce : une liste est donnée par

1) On a trouvé dans les récentes fouilles de Sparte des bipennes consacrées à Artémis Orthia (*Annual.*, XIII, p. 116) et à Athèna Chalkioikos (*ibid.*, p. 154) ; une hache est dédiée à Héra en Calabre (Roehl, *Inscr. antiquiss.*, n. 543 ; Froehner, Catal. Castellani, 1884, p. 35).

E. Chantre, *Matériaux*, 1874, p. 39 pour la serpentine, la jadéite, la diorite, l'amphibolite, la syénite ; pour la staurotide d'Alexandrette, voir Damour, *Rev. arch.*, 1867, XV, 200 ; pour l'obsidienne de Mélos, les *Excavations at Phylakopi*.

Superstitions classiques : les Romains dressaient vers le ciel des haches ensanglantées pour écarter la grêle (Palladius, *Re rust.*, I, 33) ainsi que contre les pays ennemis (ce que font aussi les Peaux-Rouges).

Hachette de forme primitive encastrée sur une autre arme pour lui donner une vertu sacrée : c'est ce que l'on voit au dos d'un coutelas du ripostiglio de Prediluco en Ombrie (Museo Kircheriano, s. XXXV) comme sur le manche d'une masse d'armes, insigne des chefs Achantis (British Museum) ; c'est une semblable croyance qui a fait graver un trident sur le bouclier-insigne des monnaies béotiennes.

Symbolisme de la hache : sur la hache comme emblème solaire, Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, 257 ; sur la hache associée à une déesse mère (fait d'où Siret et Milani sont partis pour extravaguer sur la hache comme symbole du sexe féminin), Déchelette, *Manuel*, I, 585 ; *Anthropologie*, 1912, p. 49 ; Reitzenstein, *Z. f. Ethnol.*, 1909, 674 ; Wilke, *Sudwesteuropaeische Megalithkultur*, 1912, p. 123.

A. Reinach.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Journal of the Manchester Oriental Society, 1911, xxiv-162 pages.

La Société orientale fondée à Manchester par H. W. Hogg, professeur à l'Université de cette ville, pour l'étude des anciennes civilisations de l'Egypte, de la Crète, de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Arabie, de la Mésopotamie, de la Babylonie, de la Médie et de la Perse, a récemment publié le premier volume d'un « Journal ». Les principaux articles avaient été rédigés par Hogg lui-même que la mort a surpris le 15 février de cette année; respectueux de son œuvre, les éditeurs ont soigneusement collationné le texte du manuscrit et ont poussé le scrupule jusqu'à laisser en blanc les références qui devaient être indiquées sur épreuves.

Dans le premier article est commentée l'inscription d'un « clou » en argile d'Enlil-bani, douzième roi de la dynastie d'Isin; la légende de ce document conservé à la Rylands Library de Manchester commémore la reconstruction de l'enceinte d'Isin. Enlil-bani régna 24 ans et fut contemporain des rois de Babylone Soumou-la-el et Zabioum; les relations chronologiques entre les deux dynasties sont discutées dans une étude accompagnée d'un tableau des synchronismes d'après les systèmes d'Hilprecht, de Poebel, de Thureau-Dangin et de Langdon.

A la première séance de la Société, G. E. Smith avait fait une communication sur « le cœur et les reins dans la momification ». Hogg recherche dans les écrits des Hébreux, des Babyloniens et des Égyptiens les faits qui peuvent jeter quelque lumière sur l'association de ces viscères et l'emploi méthaphorique des termes par lesquels ils sont désignés; il discute ensuite les signes cunéiformes šag et lib × šag usités dans le sens de « cœur ». Des notes sont communiquées par M. A Canney (hébreu), L. W. King (rapports avec la divination par le foie), L. C. Casartelli (ancien Iran), T. W. Rhys Davids (Inde), J. G. Frazer (sauvages), C. J. Ball (l'idéogramme lib × šag).

E. H. Parker étudie d'après les documents officiels chinois les relations de la Chine avec le Népal, les Bhoutan et les Sikkim. Une revue des récentes publications relatives à l'ancien Orient est due à H. W. Hogg, dont la vie et les travaux sont rappelés par A. S. Peake.

Le prix du « Journal » est de cinq shillings, mais chaque article est tiré à part et mis en vente comme publication de la Société.

L. Delaporte.

C. H. W. Johns. — **Ancient Assyria.** Cambridge, 1912. — L'un des manuels populaires de sciences et de littérature publiés par l'imprimerie universitaire de Cambridge sous la direction de P. Giles et A. C. Seward, est consacré à l'Assyrie. Le Rev. Johns y présente, sous une forme simple, l'histoire de l'Assyrie depuis les origines jusqu'à la chute de Ninive. Très renseigné sur les récentes découvertes et les dernières publications, l'auteur ne cherche point à dissimuler les lacunes qui subsistent dans la documentation actuelle; son exposé sommaire est très clair, il permet de suivre avec intérêt le développement de chaque règne et ne s'embarrasse pas de détails qui l'encombreraient sans profit pour le lecteur. Une courte bibliographie, un index des noms propres, une douzaine d'illustrations phototypiques d'après des monuments du British Museum, augmentent l'intérêt. A la fin, un plan de Ninive et une carte de l'empire qui devrait s'étendre vers l'ouest jusqu'à Chypre et l'Égypte, mais ne dépasse pas la longitude d'Ascalon. Une histoire de la Babylonie par le même auteur est annoncée parmi les volumes en préparation.

L. Delaporte.

Nathaniel Schmidt. — **The Messages of the Bible.** *The Messages of the poets.* The books of Job and Canticles and some minor poems in the old testament, with introductions, metrical translations and paraphrases. — New-York, Charles Scribner's sons, 1911, In-16, xxiv-415 pages. — Certains amis de la Bible, désireux de répandre de plus en plus la connaissance des livres saints dans toutes les classes de la société, ont pensé qu'il y aurait avantage à en faire connaître d'abord des fragments; puis procédant du simple au composé, que le lecteur, charmé par ces fragments, désirerait connaître le livre en entier, C'est ainsi que récemment, en 1911, la Société biblique de Paris faisait paraître, en une plaquette de 104 pages, les *Morceaux choisis des livres poétiques de l'Ancien Testament.*

C'est pour répondre à un pareil *desideratum* que deux professeurs américains, MM. Sanders et Kent, ont entrepris la publication des *Messages of the Bible.* Ces messieurs se proposent de classer les livres bibliques d'après un ordre rationnel, mettant la poésie avec la poésie, rangeant les livres d'histoire avec les livres d'histoire; la nouvelle collection doit présenter au lecteur un ordre logique; il doit, en la parcourant, éprouver l'impression que ressentait le lecteur hébreu avant que fût créé un canon des saintes écritures et que fût inventé cet ordre factice sous lequel nous rangeons les vestiges de l'ancienne littérature hébraïque.

The messages of the poets forment le tome VII de la collection. Le volume débute par une introduction où le traducteur essaie de caractériser la poésie des anciens Hébreux. C'est une mise au point des travaux européens qui ont déjà paru sur le même sujet. Le corps lui-même de l'ouvrage comprend le livre de Job, les Chants (Cantique des Cantiques) et les *minor poems*, c'est-à-dire des

chants ou des fragments de poèmes épars dans les livres de la Bible, tels que le chant de Lamech, les bénédictions de Noé, etc.

Chaque morceau traduit est accompagné de notes et d'explications qui précisent le sens historique ou allégorique qu'il faut lui attribuer. Le volume se présente bien; c'est une œuvre de vulgarisation qui pourra rendre de réels services et l'on ne saurait mieux faire que de lui souhaiter tout le succès qu'elle mérite.

F. Macler.

Jean Rufus, évêque de Maïouma. — **Plérophories**. Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine. Version syriaque et traduction française éditées par F. Nau. Paris (sans date, le *permis d'imprimer* est daté du 5 mai 1911). Gr. in-8°, 208 pages (forme le fasc. 1 du tome VIII de la *Patrologia orientalis* de R. Graffin et F. Nau). — Ce n'est pas la première fois que M. Nau s'occupe de Jean Rufus ou Jean de Rufin; ce savant a déjà lu, sur les *Plérophories*, un travail très intéressant, au Congrès des Orientalistes, tenu à Paris en 1897; puis il en donna une traduction française dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898-99, avec un tirage à part publié en 1899. Il semble cette fois que M. Nau veuille donner une édition définitive de ce texte anecdotique, divisé en 13 chapitres, et qui est très important pour la connaissance des églises d'Orient, en particulier de celles de Palestine au vi^{e} siècle. C'est un écho de plus de ces grandes querelles théologiques qui partagèrent les chrétientés d'Orient après les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine.

« L'auteur veut combattre le concile de Chalcédoine. Dans ce but, il rapporte une longue série de visions, de prodiges et de prédictions, pour montrer que ce concile n'est qu'une revanche des nestoriens condamnés au premier concile d'Éphèse. L'ouvrage est donc un intéressant spécimen de l'opinion que les jacobites alors triomphants (512 à 518) se faisaient du concile de Chalcédoine et de leurs procédés de polémique. La plupart des histoires proviennent du cercle de Pierre l'Ibère; elles sont animées par des détails circonstanciés, historiques et géographiques, qui leur ajoutent un nouvel intérêt » (p. 7).

L'ouvrage fut rédigé en grec vers 512 et traduit en syriaque quelques années après. L'auteur, Jean de Rufin, ou Rufus était un Arabe originaire du sud de la Palestine, probablement d'Ascalon; il fit ses études de droit à Beyrouth et fut ordonné prêtre à Antioche vers 476 par le patriarche Pierre Le Foulon.

Le travail de M. Nau repose sur deux mss. du Bristish Museum, l'un du ixe, l'autre du xe siècle, puis sur des extraits de pseudo-Denys et de Michel le Syrien; enfin sur quelques fragments extraits d'un ms. syriaque de Berlin.

M. Nau a apporté le plus grand soin à la publication de ce nouveau fascicule de la « Patrologia orientalis ». Il accompagne le corps même de l'ouvrage d'un certain nombre d'appendices qui ne font qu'enrichir le sujet traité et il

s'est donné la peine de dresser une série de tables qui faciliteront grandement les recherches.

F. MACLER.

ANDRÉ ARNAL. — **La personne humaine dans les évangiles**. — Paris, Fischbacher, 1911, 1 vol. in-8 de 124 pages. — M. André Arnal, professeur à la faculté libre de théologie de Montauban, s'est proposé de réunir dans la présente étude les indications que donnent les évangiles sur la nature, la valeur, et la destinée de la personne humaine. Ce n'est pas la pensée de Jésus qu'il s'efforce d'analyser, mais celle des évangélistes. Le point de vue est parfaitement légitime, on pourrait même aller jusqu'à dire qu'il a été peut-être trop négligé dans ces derniers temps, car, s'il est important de connaître la pensée de Jésus, dans la mesure du moins, où cette pensée nous est accessible, il l'est peut-être autant pour l'histoire de la formation du christianisme, de connaître les conceptions des milieux chrétiens dans le dernier quart du premier siècle. On pourrait seulement reprocher à M. Arnal de s'être borné à indiquer dans une note rapide (p. 4, n. 1) un principe et un programme qui auraient mérité d'être exposés avec un peu plus de détail dans une préface. C'est aussi dans une note (p. 7, n. 1) qu'il faut chercher un renseignement sur la manière dont les quatre évangiles sont utilisés. M. Arnal avait d'abord l'intention de séparer les textes des synoptiques de ceux du quatrième évangile, mais il a constaté que les deux séries se répéteraient à peu près et il a préféré unir les quatre évangiles dans une même exposition. Il eût été intéressant, semble-t-il, et utile de développer quelque peu l'idée indiquée dans cette note. Si la conception anthropologique du quatrième évangéliste est identique à celle des synoptiques, vaut la peine de le montrer; si elle s'en distingue sur quelques points même secondaires, il est important de préciser quels sont ces points.

Dans la manière dont il traite son sujet M. Arnal fait preuve d'une solide information. Les notes copieuses qui accompagnent son texte prouvent qu'il est bien au courant de l'exégèse française, allemande et anglaise. Peut-être son exposé aurait-il gagné à être sur quelques points plus condensé.

On doit regretter que M. Arnal ait apporté dans son travail un esprit un peu trop systématique. C'est s'exposer à fausser la pensée des évangélistes que d'en vouloir couler les éléments dans les catégories de la psychologie moderne. On a cette impression en lisant certaines pages de M. Arnal, p. ex. celles (p. 22 s.) qu'il consacre à l'inconscient. Que certains des faits sur lesquels reposent les théories modernes de l'inconscient aient été constatés et notés dans la psychologie des évangélistes c'est possible[1] mais cela n'autorise pas à leur attribuer une théorie — même implicite — de l'inconscient.

1) Encore ne serions-nous pas d'accord avec M. Arnal sur tous les textes qu'il invoque. Nous ne saurions en particulier souscrire à son interprétation de la parabole de la semence (*Mc.* 4, 26 s.).

Malgré cette réserve, le livre de M. Arnal est intéressant et neuf à beaucoup d'égards ; il mérite d'être lu.

MAURICE GOGUEL.

WILLIAM BENJAMIN SMITH, — **Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu.** 315 pages, 5 marks. — Jena, Eugen Diederichs, 1911. — Par son livre *Der vorchristliche Jesus* (1905) le mathématicien américain W. B. Smith devint le promoteur d'une nouvelle école de l'histoire du christianisme. Non seulement ses conceptions furent acceptées, développées, propagées et défendues par Drews, mais certaines de ses hypothèses furent même acceptées par Harnack. Sans être une anti-critique systématique, le nouveau livre de Smith répond à plusieurs objections qu'on a formulées et il est déclaré « que la théologie aura à s'occuper sérieusement de cette masse de nouvelles démonstrations scientifiques, qui font presque une certitude de la conception du dieu Jésus et qui expliquent les miracles des Évangiles ». Comme épigraphe le volume porte cette invitation : « O voi ch'avete gl'intelletti sani, mirate la dottrina che s'asconde sotto 'l velame degli versi strani ».

Smith a répondu ailleurs (dans le second volume de *Die Christusmythe* de Drews) aux objections de Weinel et là il résume ainsi sa thèse : « Je défie les critiques profonds (die höheren Kritiker) de mentionner un seul fait important du christianisme primitif qui reçoit, par leur thèse, une explication suffisante et acceptable. Tout homme cultivé doit de l'estime à l'érudition et la subtilité allemandes. Pourtant il est à peine possible de lire patiemment leurs innombrables tentatives d'expliquer et de rendre accessibles à l'intelligence les histoires de résurrection et de l'adoration subite de Jésus comme un dieu. Quelque savantes et subtiles qu'elles soient, ces tentatives ne signifient qu'une aberration extraordinaire de l'esprit humain... De cette manière le problème ne sera jamais résolu. Par conséquent ce n'est pas seulement notre droit, mais il devient notre devoir scientifique, d'emprunter l'unique voie qui reste et d'examiner l'hypothèse opposée. Il faudra se représenter Jésus comme un dieu humanisé et examiner soigneusement s'il est possible de développer sur cette base une théorie sans contradictions et qui expliquerait tout. C'est la seule méthode, généralement reconnue comme scientifique, et ce n'est que par elle qu'on peut espérer de résoudre une fois pour toutes le problème le plus important et le plus intéressant de l'histoire ».

Dans *Ecce Deus*, M. Smith examine sa thèse à l'aide de l'Évangile de Marc surtout. Tour à tour, il étudie la nature du christianisme primitif, qu'il résume comme une protestation contre l'idolâtrie, une croisade pour le monothéisme (p. 48) ; le principe actif du christianisme et le témoignage négatif du Nouveau Testament; l'absence d'informations chez Josèphe et chez Tacite ; et les textes se rapportant à la ville de Nazareth. Tout un chapitre (pp. 160-224) est consacré aux « neuf piliers de Schmiedel » sur lesquels le théologien bien connu de

Zurich voulut fonder l'historicité de Jésus. Depuis que Renan, sur la foi des épitres de Paul, admit que Jésus était un personnage historique, on a reconnu, même du côté orthodoxe, qu'il y a des interpolations dans ces épitres. Smith considère que l'épître aux Romains doit dater de la seconde moitié du IIe siècle (p. 164) et il attache grande importance au fait qu'aucune trace de la vie de Jésus ne se trouve dans d'autres livres que les Évangiles, tandis qu'il semble que les auteurs du Nouveau Testament n'eurent aucune connaissance de la vie de Jésus, qui ne formait pas une part de leur foi ou de leur prédication, mais fut au contraire une addition ultérieure, une parabole souvent mal interprétée. « Tout ce qui est passager n'est qu'une parabole », dit Gœthe, mais toute parabole n'est pas encore passagère (pp. 165-166). Ainsi, l'auteur conclut, après l'examen approfondi des preuves de Renan, Keim, Réville et surtout Schmiedel, qu'aucun texte des Évangiles n'affirme l'existence humaine de Jésus. « Tout est à prendre comme des images ; ce sont des voiles enveloppant les formes divines de la nouvelle doctrine ; c'est la projection historique d'un système religieux » (p. 199).

B. P. van der Voo.

A. de Cock et J. Teirlinck. — **Brabantsch Sagenboek**. Tome III. Gand, A. Siffer, 302 pages, 6 francs. — Nous avons annoncé autrefois les tomes I et II de ce recueil. Les auteurs ont terminé leur tâche en présentant les légendes d'un intérêt surtout historique et local : sur Charles Quint, sur les ducs de Brabant, sur l'étymologie populaire des noms de communes, sur les sobriquets de ces communes et de leurs habitants, etc. A la fin, il y a cinq numéros de légendes de plantes et d'animaux (mais les auteurs renvoient fréquemment à d'autres numéros de leur recueil, où des arbres sont traités par exemple en rapport avec des légendes hagiographiques). Sous le numéro 756, un arbre saint est mentionné, qui se trouvait à Ixelles (en flamand « Elsene »), peut-être un aulne (en flamand « els »), bien que la légende parle d'un tilleul. La légende qui attribue à cet arbre la vertu de guérir les enfants de la fièvre, est évidemment une survivance du culte pré-chrétien. Sauf quelques exceptions pareilles, et de par le caractère historique de la dernière partie de l'ouvrage, on n'y rencontre point de légendes se rattachant à la religion ou aux mythes. La bibliographie qui clôt ce travail important doit être signalée ici comme destinée à rendre de réels services.

B. P. Van der Voo.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Le grand temple Ésagil à Babylone. — Le P. Scheil a découvert à nouveau une tablette, qui était passée sous les yeux de G. Smith, donnant le plan descriptif du grand temple Ésagil de Babylone. On y trouve la superficie des cours et sanctuaires, le nombre, les noms, l'orientation des étages de la tour à degrés à l'exception de l'avant-dernier ou sixième étage. C'est une copie faite à Ourouk, d'après un exemplaire de Borsippa. « Le temple d'Ésagil, si fastueusement achevé par Nabuchodonosor, menaçant ruine depuis Xerxès, un scribe archéologue d'Ourouk voulut posséder le relevé des mesures et la description complète du monument, et les confrères de Borsippa lui en fournirent le moyen ; ce fut en l'année 83 de l'ère séleucide, sous Séleucus (Callinicos) roi » (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 148). D'un grand intérêt pour la restitution d'un des sanctuaires les plus célèbres du monde, cette tablette ne l'est pas moins comme fournissant un terme de comparaison aux chapitres d'Ézéchiel fixant les mesures du temple de Jérusalem.

Les découvertes en Asie centrale. — Notre savant collaborateur M. A. Meillet expose dans un article extrêmement nourri de la *Revue du Mois*, 10 août 1912, p. 135-152, ce que les découvertes récentes laissant entrevoir sur *Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale*. Ces découvertes auront leur répercussion sur l'histoire des anciennes religions quand les savants qui se consacrent aux philologies chinoise, turque, tibétaine, iranienne auront déblayé les matériaux rapportés par les expéditions de M. Aurel Stein, de MM. Grünwedel et von Le Coq, de M. Pelliot, et par les missions russe et japonaise. La plus surprenante de ces nouveautés est la révélation d'une langue indo-européenne dont on ignorait l'existence et que l'on a nommée le tokharien. On en possède des fragments en écriture indienne, dite brahmi, qui se rapportent à deux dialectes. Ainsi en Asie, à côté de « l'indo-iranien (ou aryen), qui occupe dès le début de l'époque historique une aire immense dans l'Inde et dans l'Asie Centrale, depuis le golfe Persique jusqu'à l'embouchure du Danube, au Caucase, à la Caspienne et au Pamir » et du petit groupe de l'arménien « dont on rapproche sans raisons bien décisives le phrygien, à peine connu », il faut ajouter le tokharien aussi indépendant des groupes précédents que ceux-ci le sont du slave et du grec,

« C'était sans doute la langue en usage dans les couvents bouddhistes de la partie Nord du Turkestan chinois, dans la région où est par exemple Tourfan ». Les fragments tokhariens sont antérieurs au xe siècle de notre ère.

La littérature manichéenne s'enrichit de fragments du IIIe siècle de notre ère, rédigés en pehlvi qu'a publiés M. W.-K. Müller.

Une découverte plus notable encore est celle du sogdien, au déchiffrement duquel M. Gauthiot a pris une si grande part. On y a reconnu des textes chrétiens, d'autres manichéens, d'autres bouddhiques. « L'importance de cette langue dont, il y a dix ans, personne ne connaissait rien que ce qu'en dit Albirouni, se révèle très grande. Idiome des populations iraniennes de la région de Samarkand, il a été porté par des hommes d'affaires actifs dans tout le Turkestan chinois ».

Les diverses missions ont rapporté des manuscrits entiers écrits en brahmî comme les fragments tokhariens, mais rédigés en une tout autre langue, dialecte iranien qu'a fait connaître M. Leumann et que M. Meillet propose de classer comme « iranien oriental ».

Exploration en Asie Mineure. — L'Asie Mineure est encore une région du monde ancien où l'exploration à la surface n'est pas achevée. M. Hugo Grothe y a conduit, en 1906 et 1907, des recherches fructueuses, qui commencent à voir le jour (Hugo Grothe, *Meine Vorderasienexpedition 1906 und 1907*, Leipzig, Hiersemann, 1911). La première partie du tome I qui a paru contient d'assez nombreux renseignements touchant l'histoire des religions. M. Th. Menzel y donne la traduction d'un texte turc de Mustafa Noûri Pacha sur les Yézidis, enrichi de notes importantes. La préface résume tout ce que l'on sait sur cette secte avec bibliographie complète. M. H. Grothe tient pour une falsification le texte religieux yézidi que le R. P. Anastase Marie a publié en 1911 dans *Anthropos*. On se souvient que notre distingué collaborateur, M. Louis Massignon, le premier, avait exprimé des doutes (*RHR*, 1911, I, p. 245).

Les monuments hittites ont fait l'objet d'un examen attentif, et soit dans l'interprétation des scènes figurées soit dans la reproduction des textes, bénéficient de notables améliorations.

Les fouilles de Sparte. — M. Charles Dugas, membre de l'École française d'Athènes, a envoyé au *Journal des Débats* (30 août 1912) d'intéressants renseignements sur les fouilles que l'École anglaise a poursuivies à Sparte de 1906 à 1910. Sur la colline non fortifiée qu'était l'acropole de Sparte, le sanctuaire d'Athéna Khalkioikos (à la maison d'airain) a été exploré. « Un épisode tragique de l'histoire spartiate se lie à la vue de cet édifice. En 477, le roi Pausanias, convaincu de trahison, y chercha refuge ; ses concitoyens, ne voulant ni violer la sainteté de l'asile ni laisser échapper leur prisonnier, murèrent la porte du temple, et l'on ne retira le prince coupable que lorsqu'il fut sur le point de mourir de faim, la présence d'un cadavre ne devant pas souiller le sanctuaire

de la déesse. C'est avec peine que l'on découvre aujourd'hui au milieu des blés les restes du temple où agonisa Pausanias ; l'emplacement a été, en effet, exploré à fond par l'École anglaise, mais l'édifice était tellement démoli qu'on n'a guère retrouvé que les fondations ». L'intérêt de la fouille a résidé dans la découverte de nombreux ex-voto, surtout de bronze et d'ivoire, offerts à la déesse durant l'époque archaïque. Plus bas, aux bords de l'Eurotas se dressait le sanctuaire d'Artémis Orthia. « C'est là qu'avaient lieu les fameux concours d'endurance où les jeunes Spartiates, amenés devant l'autel de la déesse, étaient fouettés jusqu'au sang et où le prix était attribué à celui qui avait le plus longtemps supporté le fouet sans se plaindre ; cette cérémonie était probablement une survivance des sacrifices humains qui, aux premiers temps de son histoire, furent en Grèce d'un usage général, mais que l'adoucissement des mœurs abolit peu à peu. C'est là aussi que se déroulaient ces danses sacrées où les danseurs se couvraient le visage de masques en terre cuite peinte ; plusieurs exemplaires, dédiés à la déesse, ont été retrouvés ; par leurs couleurs étranges, qui devaient donner à la danse un caractère singulièrement barbare, ils évoquent l'idée de rites primitifs et sauvages ».

Ici aussi de nombreux ex-voto ont été trouvés. A côté de figurines de plomb (plus de 70.000) on a recueilli des ivoires sculptés : « statuettes qui représentent une déesse, sans doute Artémis Orthia, serrée dans ses vêtements comme dans une gaine, aux traits lourds, à la large face aplatie, à la chevelure retombant sur les épaules en boucles épaisses suivant la mode égyptienne ; plaquettes qui figurent un fauve dévorant une biche, etc. ».

Une nouvelle inscription mentionnant Quirinius. — M. W. M. Ramsay a poursuivi des fouilles fructueuses dans un sanctuaire, près Antioche de Pisidie, qu'il a reconnu comme étant consacré à Mên Askaënos. Le savant archéologue a donné à plusieurs reprises des indications sur ses recherches dans l'*Athenaeum*. Le numéro du mois d'août communique une découverte pour le moins inattendue puisqu'elle peut projeter quelque lumière sur Luc, II, 2, qui mentionne le premier recensement prescrit par Auguste sous le proconsulat de Quirinius. M. Ramsay a mis au jour la dédicace d'une statue élevée en l'honneur d'un certain C. Caristianius Fronto Cassianus qui fut le substitut de P. Septimius Quirinius au temps où celui-ci reçut le titre honorifique de duumvir d'Antioche de Pisidie. De divers rapprochements et notamment du fait que la statue de Caristianius fut la première à être dressée dans Antioche créée colonie romaine par Auguste, on peut tenir pour certaine la restitution par Mommsen du nom de Quirinius dans l'inscription de Tibur. Il devient plus vraisemblable que Quirinius eut deux fois le gouvernement de la Syrie, en 6-7 ap. J.-C. comme le dit Josèphe, *Ant.*, XVII, 13, 5 et, à une époque antérieure, vraisemblablement en 8 av. J.-C., comme l'avait déjà pensé M. Ramsay.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le mythe de l'*exode d'Hathor-Tefnut hors de la Nubie*, que M. Junker a restitué en groupant les textes dispersés dans les temples gréco-romains, a fait l'objet d'un mémoire de M. Kurt Sethe, *Zur altaegyptischen Sage vom Sonneauge das in der Fremde war* (Hinrichs, 1910) que M. Maspero a analysé dans la *Revue critique* (1912, II, p. 182-185). Voici son importante conclusion : M. Sethe « a fort ingénieusement trié les documents, et l'analyse à laquelle il les a soumis a prouvé qu'il avait raison de ne pas en admettre l'homogénéité. Il est certain qu'il y eu là des lais successifs d'idées, dont beaucoup peuvent être ramenées à leur première origine et qu'ils se sont déposés sur le concept d'une déesse protectrice du soleil ; mais cette déesse est-elle uniquement l'OEil de Râ? Sethe a été influencé par les théories qui représentent les dieux comme les forces de la nature et leurs actions comme l'interprétation du jeu de ces forces. L'exil de la déesse et son retour victorieux symboliseraient pour lui la lutte du soleil contre les nuages et son triomphe sur eux. Quand on a vécu longtemps en Égypte, on n'est guère disposé à se contenter de cette explication : les nuages y sont trop rares et trop fugitifs pour que les Égyptiens aient jamais pu s'imaginer qu'ils mettraient sérieusement en danger la domination du Soleil. Il me semble qu'à tenir compte simplement des textes allégués, deux déesses au moins ont contribué pour une part égale à former la légende, une déesse-serpent dans le Nord, une déesse-flamme dans le Sud. Le soleil est à la fois vivifiant et meurtrier : sa lumière tue, lorsqu'on s'expose à elle imprudemment pendant les heures mauvaises du jour. Toutefois, il est trop loin de nous pour abattre ses victimes directement, de sa propre main : il les atteint soit par un trait de flamme qui alors devient un être indépendant, soit par le jet du serpent qui personnifie la mort, l'uraeus, d'où la déesse flamme de Bégéh et la déesse Uraeus de Bouto. L'énergie malfaisante du Soleil créa donc la légende des déesses, exécutrices de ses volontés, qui frappent ses ennemis. Plus tard seulement, on songea à faire d'elles les yeux du dieu et à les assimiler à l'œil d'Horus. Horus (*Harou*), le ciel, est par calembour une face (*harou*) divine, dont le Soleil et la Lune sont les deux yeux. D'autre part le Soleil, en tant qu'être à forme humaine, a ses deux yeux qui tuent ; d'où, l'identification des déesses qui tuent pour le soleil avec l'œil du Soleil, et comme le Soleil est lui-même l'œil d'Horus, avec l'OEil d'Horus. Comment cette légende de l'OEil d'Horus, propre d'abord à Horus l'aîné, Haroéris, s'appliqua par la suite à Horus, fils d'Isis, Harsiési, et se combina avec la tradition qui amenait celui-ci d'Éthiopie avec ses forgerons, on l'imaginera aisément si on lit à Edfou le récit des guerres de Horus contre Typhon ; l'œil d'Horus qui sortit de Nubie pour défendre Râ me paraît être un doublet féminin de l'Horus qui, parti d'Éthiopie, conquit l'Égypte à son père Râ-Harmakhis sur les armées de Set. »

M. Maspero tient le mémoire de Sethe comme un modèle de méthode à suivre dans la décomposition des mythes égyptiens.

— Analysant quelques textes nouveaux qui mentionnent des jugements de procès entre particuliers par les dieux de l'ancienne Égypte, M. Maspero (*Journal des Débats*, 24 sept. 1912) reconstitue la procédure en usage à cette occasion et il remarque que la « mise en scène étonnera les personnes, — elles sont nombreuses, même parmi les égyptologues, — qui s'imaginent encore que les dieux lançaient leurs oracles au fond du sanctuaire. Le sanctuaire des temples égyptiens ne s'entr'ouvrait que rarement et pour quelques élus seulement, Pharaons, prêtres, grands seigneurs, esclaves chargés du service domestique. Le peuple n'y avait jamais accès et même il n'en approchait pas : il demeurait toujours à distance dans les antichambres et dans les cours. Fût-ce aux fêtes les plus solennelles, il ne lui était pas donné de pénétrer jusqu'au seuil et d'entrevoir, par la baie, la statue divine se détachant sur un fond de lumière. Celle-ci sortait de chez elle, quand on la sollicitait de déclarer ses volontés à la foule ou de juger les affaires des particuliers. Le jour fixé pour l'audience, le clergé allait chercher dans son reposoir la barque sacrée qui la contenait : il l'en tirait avec les rites de coutume, puis il la chargeait sur ses épaules et il la transportait dans une salle ou dans un préau accessible au public. Là, après les prières réglementaires, les parties plaidantes ou consultantes étaient introduites devant elle et lui exposaient leur cas, de vive voix ou par écrit. Un signe de tête, un geste du bras, une parole annonçaient sa sentence : elle s'attardait alors quelques instants à recevoir les remerciements et les hommages, puis elle se retirait dans ses appartements secrets où elle restait cachée jusqu'à l'occasion prochaine. Un passage d'un roman demi-historique nous explique qu'elle ne demeurait pas immobile sur place pendant la cérémonie. Elle « s'avançait » à la course, et elle s'arrêtait brusquement devant l'individu qui avait réclamé sa présence : à chaque question de celui-ci, elle reprenait un élan nouveau, comme si la force qui l'animait ne pouvait se manifester au dehors qu'en entraînant les prêtres qui la soutenaient. L'action était sans doute analogue à celle qui se produit aujourd'hui encore en Egypte aux enterrements des chéikhs réputés saints. Quand on les veut conduire au cimetière, si la tombe qui leur avait été préparée leur déplaît, ils refusent de s'y laisser mener, et ils contraignent leurs porteurs à courir ailleurs : lorsqu'ils sont arrivés au lieu d'élection, une puissance invincible force le convoi à s'arrêter, et l'on y creuse la fosse, quand le site choisi par le mort se trouverait au milieu d'une rue, sur une place, dans un jardin privé ou dans la cour d'une maison. Le concept ancien s'est modifié au passage d'une civilisation à l'autre, mais il n'a pas disparu.

« On peut se demander comment cette juridiction divine se comportait à l'égard des juridictions humaines au milieu desquelles elle s'exerçait, car enfin

il y avait des tribunaux en Égypte, tribunaux de Pharaon, tribunaux des seigneurs féodaux, tribunaux des villes et des villages. La réponse à cette question est simple. Les dieux, qui furent dieux de naissance ou simplement des rois naturalisés dieux, n'usaient de leurs droits de haute et basse justice que chacun dans son domaine propre. Aménôthès Ier, Ahmôsis, Nafiêra, de même qu'Amon ou Phtah ou Horus l'aîné disposaient absolument de la vie et des biens de leurs vassaux directs, mais ils n'avaient aucun pouvoir sur ceux du voisin ; il ne pouvait donc y avoir intervention de leur part ou conflit que dans les cas où l'objet en litige ou les plaideurs dépendaient de deux ou plusieurs d'entre eux. Un document où il est raconté comme quoi le prince gouverneur de Thèbes ayant adjugé à un manœuvre de la nécropole sa part d'un héritage, Aménothès confirma cette attribution dans le collège sacerdotal, m'engages à penser qu'en pareille circonstance l'oracle disait le dernier mot, mais cela n'est pas certain. De toute manière, ce qu'il convient de se bien persuader, c'est que chez lui et sur les siens, le dieu représenté par sa statue animée, à bras et à tête mobiles, était souverain, et que, dès qu'il avait parlé ou remué en faveur de l'une des parties adverses, l'autre n'avait plus qu'à s'incliner. Bien entendu, le prêtre qui tirait la ficelle pour agiter la tête ou le bras, et qui parlait au nom de l'idole, n'était pas entièrement à l'abri de la tentation ; il dut, plus d'une fois, pour des motifs étrangers à l'équité, inspirer aux dieux des résolutions que leur droiture naturelle réprouvait. Si la Pythie avait à ses heures mille raisons sonnantes et trébuchantes de faire *philippiser* l'Apollon Delphien, le prophète d'Aménôthès pouvait avoir les siennes d'accommoder les volontés d'en haut aux intérêts d'un client généreux. Je ne crois pas que ce genre d'erreur judiciaire fût plus fréquent aux tribunaux divins qu'il ne l'était à ceux des nobles ou de Pharaon ».

— M. Ditlef Nielsen présente quelques remarques sur le culte de la Vénus sémitique dans la *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, 1912, p. 469-474. Le nom divin 'Athtar (*'Astar, Atar, Ištar, 'Aštart*) est commun à tous les Sémites et par suite, dit l'auteur, doit se rattacher à une manifestation de la nature, en l'espèce la planète Vénus. Chez les Araméens, on la désigne souvent sous le terme de *kokabta*, c'est-à-dire l'étoile par excellence. A la suite de P. Lagarde, M. Nielsen se demande, en présence de l'impossibilité à expliquer le vocable par les langues sémitiques, s'il ne faudrait pas l'identifier au grec ἀστήρ, lat. *astr(um)*. Zimmern a aussi rapproché les deux mots, mais il tient le sémitique pour le prototype. D'après l'explication de M. Nielsen, il faudrait admettre la dérivation inverse, puisque 'Aštar signifierait « l'étoile ».

— Les découvertes épigraphiques et les théories récentes qu'elles ont suscitées, amènent M. Hermann Weinheimer, auteur d'une dissertation *Hebräer und Israeliten*, à examiner le problème de l'invasion des Hébreux et des Israélites en Canaan (*Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, 1912, p. 365-388). Il s'agit

de concilier les sources bibliques avec, notamment, les données des tablettes d'el-Amarna et de réagir contre une critique trop négative. On pose d'abord que le récit élohiste ne peut s'expliquer comme un développement du récit yahviste et, par suite, on doit admettre que le document élohiste conserve la tradition de l'entrée en Canaan d'un peuple conquérant. Le peuple auquel on a plus tard attribué le nom d'Israël, s'est formé en Canaan de groupes appartenant à des tribus fort différentes. Chacun de ces groupes avait son histoire particulière et ses traditions propres. Quand se fit l'unité, les traditions se fondirent et la représentation de l'unité fut projetée dans le passé. Une histoire commune à tout le peuple fut ainsi créée, mais la diversité d'origine des récits ne disparut pas complètement. Ainsi d'après *Nombres*, XXI, 1-3, des Israélistes, ou d'après *Juges*, I, 17, des éléments de Juda et de Siméon venant du sud, s'installent dans le Negeb. A ce renseignement s'oppose *Nombres*, XIV, 39-45, où la victoire se change en défaite. M. Weinheimer explique que E avait trouvé une tradition d'après laquelle tout un peuple — d'après son opinion, c'étaient les Israélites — avait pénétré les armes à la main en Canaan. Quel était ce peuple? M. W. pense qu'il s'agit des *Khabiri* des tablettes d'el-Amarna, où de plus en plus on tend à reconnaître les Hébreux. Les limites que *Josué*, I, 3-4, etc. donne aux Israélites ne leur conviennent pas, car ils n'ont jamais possédé la côte, mais bien aux *Khabiri* alliés ou identiques aux *Sagaz* des mêmes textes. Par contre, les Khabiri ou Hébreux n'ont rien de commun avec les Israélites. Ce sont les premiers qui, venus d'Égypte, ont contourné la mer Morte. Voici les dates de ces événements :

1400 Invasion des Khabiri (Hébreux);
1300 Invasion des Judéens et Israélites;
1200 Invasion par mer des Philistins;
1150 Les Hébreux sont subjugués par les Philistins;
1050 Ebenezer et Aphek;
1020 Victoire des Israélites sous Saül.

Aux traditions des Khabiri, d'une part, des tribus méridionales de l'autre, s'ajoute la tradition israélite (-araméenne) dont on n'a que les récits légendaires des patriarches.

— On sait la difficulté où l'on se trouve d'expliquer le calembour que *Gen.*, IV, 1, attribue à Ève pour expliquer le nom de Caïn : « Je possède (*qaniti*) un homme par la grâce de Dieu ». M. Éd. König est revenu encore récemment sur ce passage (*Zeitschr. für die Alttestam. Wissenschaft*, 1912, p. 22-32) et il comprend *eth-Yahwé* « avec Yahwé » : « J'ai produit un rejeton mâle avec l'assistance de Yahwé ». Dans le même recueil, M. K. Budde (p. 120-122) maintient sa traduction : « J'ai acquis Yahwé comme époux ».

— Dans le quatrième fascicule du tome III de l'*Ephemeris für semitische Epigraphik*, M. Mark Lidzbarski étudie l'inscription phénicienne de Zendschirli,

publiée dans le fasc. IV des *Ausgrabungen im Sendschirli* (voir *RHR*, 1912, I, p. 268). M. von Luschan a déjà reconnu que le père de Kalamou, l'auteur de l'inscription, régnait en 859-854. Kalamou n'a régné qu'après son frère aîné. L'inscription de Kalamou est donc de la seconde moitié du IXe siècle.

M. Lidzbarski reproduit avec peu de changements le compte-rendu qu'il a donné, dans *Deutsche Literaturzeitung*, des papyrus d'Éléphantine publiés par M. Sachau. A propos d'Esmun, le savant sémitisant passe en revue les noms divins en *ûn* ou *ôn* : il en déduit que le *noun* final d'Esmun n'appartient pas à la racine. Par suite, il groupe אשם, אשמן et אשימא ('Ασιμάθ), et tous ces vocables se rattacheraient à שם « nom ». Mais on ne conclut pas à une hypostase, c'est-à-dire à la divinisation du concept du nom, ce qui serait cependant la conséquence logique de ces déductions ; le terme général aurait simplement remplacé le nom propre du dieu.

Le fascicule se termine par des observations sur de petites inscriptions sémitiques récemment publiées. L'auteur reconnait Dusarès, comme les éditeurs les RR. PP. Jaussen et Savignac, dans le dieu nabatéen innommé qui « sépare la nuit du jour » ; non pas Dusarès, dieu solaire comme on l'admet généralement, mais Dusarès comme étoile du matin (voir sur l'explication d'Orotan ou Orotalt, *RHR*, 1909, I, p. 141 et 276). Notons encore que M. L. tient le nom תרה (*CIS*, II, 336) pour une abréviation du nom d'Atargatis ou d'Aschéra et qu'il relève l'importance de l'identification du Dedan biblique avec el-'Olâ, non loin de Medain-Ṣaliḥ. Un texte copié par M. Dalman à Pétra mentionne pour la première fois le thiase (*mirzéaḥ*) du dieu Obodat, un ancien roi nabatéen divinisé comme l'a montré M. Clermont-Ganneau.

— Dans les fasc. 3 et 4 de l'*Archiv für Religionswissenschaft* (t. XV, 1912), Gerald Camden Wheeler continue son étude sur les îles Salomon (*Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits, Western Solomon Islands*. — O. Gruppe, *Die eherne-Schwelle und der Thorikische Stein*, pense, à l'encontre de R. Büttner, que la vague d'airain de l' « Œdipe à Colone » se rattache aux représentations mythiques de l'Hadès. — W. Fröhner envoie une courte étude *Göttergaben*, fondée sur les noms propres théophores. — G. A. Gerhard, *Zur Legende vom kyniker Diogenes*, fait ressortir l'importance de la secte des cyniques dans la vie religieuse de l'époque hellénistique. La légende a rabaissé le philosophe cynique au niveau d'une figure comique et sans moralité, ce que les chrétiens utiliseront. Mais, d'autre part, le christianisme, plus tard, ne laissera pas de se rappeler ce modèle. — L. Fahz, *Ein neues Stück Zauberpapyrus*, publie deux colonnes d'un fragment nouveau de papyrus magique. — E. Mogk, *Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen*, pose que le mobile psychologique de ces sacrifices humains est la peur de la mort. On en use comme d'un moyen prophylactique qu'il s'agisse d'un danger de guerre ou de famine (sacrifices périodiques). On sacrifie ce qui intéresse le moins la communauté : prisonniers de guerre,

étrangers, esclaves, au besoin, les enfants, exceptionnellement les adultes. Sur ce point, tout au moins, la théorie ne saurait être donnée comme générale, car elle ne répond pas à ce que nous savons des pratiques carthaginoises. — Richard M. Meyer, *Schwurgötter*, groupe les divinités qu'on invoque plus spécialement dans les serments. — I. Scheftelowitz, *Das Hörnermotiv in den Religionen*, passe en revue les primitives représentations des dieux sous forme animale et montre que les cornes plantées sur la tête des dieux, survivance de leur ancien état animal, deviennent le symbole de la force surhumaine. Sur la tête des rois et des prêtres, cet attribut est un symbole de puissance divine. — Le volume se termine par des notices générales sur les travaux récents : W. Foy, *Die Religionen der Sudsee. Allgemeines* 1905-1910 ; du regretté H. Holtzmann, *Zur neuesten Literatur ueber neutestamentliche Probleme* ; C. H. Becker, *Islam* ; Fr. Kauffann, *Altgermanische Religion*.

— M. Franz Cumont a étudié *Une épitaphe métrique de Madaure* (*Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 151-156) d'un nommé Fl. Natalis Veturianus. Cette épitaphe est entourée d'une couronne et flanquée aux quatre coins de deux patères et de deux aiguières : « Aux dieux mânes. Illustre sectateur d'un culte sacré, tu reposes en sécurité. Toi, jeune homme que la terre, que le Tartare même contient, cherche (gagne) un pieux séjour : car c'est ici que les défunts se couchent ». M. Cumont établit qu'il faut entendre ici *decumbere* dans le sens de « se mettre à table ». « Les mystères de Bacchus, qui, nous l'avons dit, étaient pratiqués à Madaure, enseignaient que le fidèle devait être admis dans l'autre monde au festin des dieux pour s'y réjouir éternellement avec eux dans une douce ébriété, et une quantité de bas-reliefs attestent la popularité de cette croyance dans le monde romain. Des fresques célèbres, qui, dans les catacombes de Prétextat, décorent le tombeau d'un prêtre de Sabazius, nous montrent la défunte Vibia menée dans les enfers par Mercure au tribunal de Pluton, puis introduite au banquet des bienheureux auquel prennent part sept convives, les *bonorum iudicio iudicati*. C'est, je crois, une croyance religieuse analogue qui est exprimée discrètement dans notre épitaphe de Madaure, et je traduirais volontiers le dernier vers : « Gagne le séjour des âmes pieuses, car c'est ici que les défunts festoient ». Nous trouverions donc dans notre épitaphe une preuve nouvelle de la diffusion des idées eschatologiques répandues dans le monde romain par les mystères de Bacchus ».

— Nombre de critiques fixent la conversion de l'apôtre Paul en 35 (34) de notre ère, un moins grand nombre en 31 (30). Dans sa *Chronologie*, M. Harnack optait pour cette dernière date et il la confirme en reprenant à nouveau la question (*Chronologische Berechnung des « Tags von Damaskus »*, dans *Sitzber. Berl. Akad.*, 1912, p. 673-682). La conversion tomberait dans l'automne de l'an 31 ou, si Jésus a été crucifié en 29, dans l'automne de l'an 30. Ces conclusions diffèrent très peu de celles qu'a proposées ici même notre distingué collabo-

rateur M. Maurice Goguel dans son *Essai sur la chronologie paulinienne* (*RHR*, 1912, I, p. 285-339).

M. Harnack se fonde sur trois ordres de témoignages qui s'étayent mutuellement. 1° La lettre de l'empereur Claude conservée par l'inscription de Delphes qu'a publiée M. Bourguet et qui mentionne le proconsul Gallion. Il en ressort que Paul vint d'Athènes à Corinthe au commencement de 50 ou de 51 (ou bien fin 49 ou fin 50). 2° Une donnée d'Orose fait pencher pour la date la plus ancienne. Cet auteur nous dit, en effet, que les Juifs furent expulsés de Rome par Claude en 49. Or, Paul arriva à Corinthe, d'après *Actes*, XVIII, 1 et suiv., très peu après Aquila et Priscilla qui avaient quitté Rome « parce que Claude avait chassé par édit tous les Juifs de Rome ». Si l'édit a bien été rendu en 49 comme le rapporte Orose, Aquila et Priscilla ont gagné Corinthe cette même année et Paul y est entré à la fin de 49 ou tout au début de 50. C'est là une date à peu près certaine. Il en résulte une très grande probabilité pour 30/31 comme date de la conversion. 3° A la vérité, les dates de 32 à 35 ne sont pas formellement exclues. Mais intervient ici le triple témoignage que Jésus, après sa mort, s'est encore manifesté pendant dix-huit mois et il y a tout lieu de penser que ces dix-huit mois sont une allusion à la vision de Paul qui serait ainsi exactement datée, à un an près.

— Notre collaborateur, M. Louis Massignon étudie dans la revue *Der Islam*, III, p. 248-257, la formule de la théologie mystique *Ana al-Ḥaqq*, d'après les sources islamiques. Cette formule « Je suis la vérité », offre de singuliers rapprochements avec la parole de Jésus. Elle remonte à al-Ḥallâdj, le saint musulman « qui, après une vie d'apostolat accidentée, se vit excommunié, poursuivi et supplicié (26 mars 922), pour avoir élaboré la première synthèse méthodique des données légales du Qorân, des règles d'ascèse du soufisme, et des définitions logiques de la philosophie ». Sous *al-Ḥaqq*, la Vérité, il faut entendre « le « Créateur ». *L'information divine* « pénètre dans le cœur du saint, qui se trouve alors transporté dans un état permanent d'Union essentielle ». Il est « transsubstancié » en essence divine et acquiert ainsi sa personnalité définitive, suprême. « Cette métamorphose s'effectue, ce qui est très caractéristique, par l'opération d'un Esprit, *al Roûḥ*, qui vient s'unir à l'esprit du saint. Il ne s'agit pas ici d'un ange, — mais de l'Esprit de Dieu, comme l'a parfaitement vu un contemporain, al-Balkhî. Al Biroûnî a dénoncé également avec précision cette doctrine des « deux *Roûḥ* » qui cohabitent dans le corps du saint, — et dont l'un est incréé, — absolu, sanctifiant ». Les discussions soulevées par la formule *Ana al-Ḥaqq* et sa persistance sont le « signe de l'empreinte puissante qu'al-Ḥallâdj a marquée sur les idées maîtresses de l'Islam ».

R. D.

Le Gérant : Ernest Leroux.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

Suite.

1908 ET 1909[1]

PUBLICATIONS DE TEMPLES. — G. JÉQUIER[2] réunit les rares indications que l'on possède sur les sanctuaires primitifs. C'était en général « une enceinte basse, avec deux poteaux à l'entrée, et au fond un naos de petites dimensions, au toit généralement bombé ; l'insigne particulier du dieu se trouve, soit juché sur le toit même du sanctuaire, soit érigé au milieu de la cour »[3]. L'auteur pose la question de savoir s'il est « resté quelque chose, dans l'architecture des époques classiques, de ces petits sanctuaires des temps archaïques ? » Une série de notes sur les temples de Neit, Sebek, Min, Anubis et Hathor répondent affirmativement à cette question. Une note complémentaire est consacrée à une représentation archaïque du sanctuaire d'Amon (L. D., III, pl. 244).

Un brillant article de A. MORET[4] retrace les grands travaux de restauration des temples égyptiens par le Service des Antiquités.

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXVI, p. 81.

2) G. Jéquier, *Les temples primitifs et la persistance des types archaïques dans l'architecture religieuse*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie*, VI, 1908, pp. 25-41 ; *Le sanctuaire primitif d'Amon, ibid.*, VII, 1909, pp. 87-88 avec une figure.

3) C'est le type des temples solaires d'Abou-Gorab et c'était peut-être le type du temple d'Héliopolis.

4) A. Moret, *La restauration des temples égyptiens*, dans *Au temps des Pharaons*, Paris, Colin, 1908, pp. 1-48 avec 4 planches.

L'article de W. M. Flinders Petrie[1] sur l'architecture religieuse de l'Égypte paraîtra malheureusement beaucoup trop sommaire à tous ceux qui y chercheront les vues d'ensemble qu'on s'attendrait à y trouver. Par contre, on peut y constater des idées peu fondées et des omissions regrettables : la distinction entre temples avec barques et sans barques ne se justifie pas. Edfou et Denderah, par exemple, ont chacun une chambre de barques. Il est inexact de dire que le temple funéraire n'est ni « for processions with a bark, nor for holding a statue in a naos ». La colonne octogonale est plus ancienne que la XIe-XIIe dynastie ; on en trouve déjà à la Ve dynastie à Saqqarah. Peut-on dire encore que la nature du « temple du Sphinx » est inconnue? Il eût été bon de parler brièvement du temple solaire d'Abou-Gorab qui est d'un type des plus importants.

W. Spiegelberg[2] explique avec raison la représentation du tombeau thébain d'Apoui (Scheil, *Mémoires de la Mission du Caire*, V, 1894, pl. I), comme étant celle d'un temple périptère semblable aux temples de la XVIIIe dynastie d'Éléphantine, de Medinet Habou, etc.

Abou Gorab. — L. Borchardt[3] signale la découverte d'un sanctuaire solaire entre Abou Gorab et la pyramide de Sahou-ra à Abousir : c'est le temple de Sep-Re du roi Ouserkaf.

Athribis. — W. M. Flinders Petrie[4] a découvert et publié les restes des temples et des tombeaux d'Athribis, près

1) W. M. Flinders Petrie, *Architecture* (Egyptian), dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, I, pp. 722-726.

2) W. Spiegelberg, *Eine ägyptische Darstellung des Peripteros-Tempels*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 86-87 avec 1 figure.

3) L. Borchardt, *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, VIII, 1908, p. 126.

4) W. M. Flinders Petrie, *Athribis* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 14e année, 1908). Londres, Quaritch, 1908, 4°, 28 pp. et XLIII planches.

de Sohag dans la moyenne Égypte. Deux temples ont laissé des traces importantes, l'un de Ptolémée IX Physkon, l'autre de Ptolémée XIII Auletes. Ce dernier était aussi grand que les temples d'Edfou et de Denderah. Il présente des particularités de plan, une colonnade environnant le sanctuaire et les appartements qui en dépendaient. Petrie pense voir là des influences grecques : la même disposition est cependant connue à Karnak au commencement de la XVIIIe dynastie[1]. Une chambre consacrée aux produits apportés du pays de Pount donne des répliques des textes d'Edfou (Dümichen, *Geographische Inschriften*, II, pl. 86-88). Je pense que Petrie se trompe quand il voit dans les textes l'indication d'un temple bâti dans le pays de Pount ; il est seulement question d'une chambre de Pount ou de la terre divine dans le temple d'Athribis. Les dieux principaux sont Min[2], la déesse Repyt léontocéphale[3] et Sekhmet. Parmi les reliefs, dont plusieurs datent de Tibère, Claude et Hadrien, on trouve : pl. XXIV et XXVI, scènes de fondation ; XXVII, Thoth présentant l'œil sacré à Harpocrate et à Repyt ; XXVIII, Capture du taureau, présentation d'offrandes à Sokaris, Horus et Repyt ; XVI, présentation des arbres de Pount à Sekhmet ; XXI, Offrandes à Sokar-Osiris et Nephthys, Osiris-Khentamenti et Isis.

Charouna. — Thadée Smolenski[4] signale la découverte d'un temple érigé à Ptolémée I Soter et Ptolémée II Philadelphe à Kom el Ahmar près de Charouna.

1) L. Borchardt, *Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak*, Leipzig, Hinrichs, 1905.

2) Pp. 8-9. Note sur les huttes de Min.

3) Voir H. Gauthier, *La déesse Tryphis*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III, 1903, pp. 165-181.

4) Thadée Smolenski, *Les Vestiges d'un temple ptolémaïque à Kom el Ahmar, près de Charouna*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 3-6 ; *Nouveaux vestiges d'un temple de Kom el Ahmar, près de Charouna*, *ibidem*, X, 1909, pp. 23-27.

Deir el Bahari. — E. Naville[1] a terminé par un sixième volume son édition du grand temple de Deir el Bahari. On trouvera ici la colonnade inférieure avec les scènes de transport et de dédicace des obélisques, des scènes de fondations du temple et de consécration des domaines, ces dernières malheureusement dans un état de destruction lamentable.

On regrettera certainement que Naville n'ait pas reproduit les fragments de Deir el Bahari qui ont été autrefois publiés par Mariette et qui sont actuellement détruits ou conservés dans divers Musées. Cela oblige à se reporter encore à la vieille publication de Mariette devenue rare et dont le prix est très élevé[2]. Il eût été également utile de donner une table de concordance entre les planches de cette édition définitive et les anciennes publications reproduisant des scènes ou des détails des scènes de Deir el Bahari. Actuellement de longues recherches seront indispensables chaque fois que l'on voudra vérifier une citation d'une scène de Deir el Bahari dans la littérature égyptologique antérieure à l'édition de Naville, en se référant aux planches de cette édition[3]. Je regretterais que l'on considérât ces remarques comme une critique de la magistrale publication de Naville; il est seulement dommage de constater qu'il y ait encore quelque chose à faire après l'apparition de ce sixième et dernier volume.

Des planches de Somers Clarke présentent une excellente reconstitution d'ensemble du temple.

Dendera. — Henri Piéron[4] étudie les chambres secrètes

1) E. Naville, *the Temple of Deir el Bahari*, VI (Egypt Exploration Fund). Londres, 1908, 4°, 31 pp. et planches CLI-CLXXIV.

2) A. Mariette, *Deir el Bahari*, Leipzig, Hinrichs, 1877, 4°.

3) On pourra cependant se servir des indications fournies par Breasted dans ses *Ancient Records*, t. II.

4) Henri Piéron, *Les chambres secrètes du Mammisi de Dendera*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VII, 1909, pp. 71-76 avec 7 figures.

du Mammisi de Dendera, cachettes de trésor ou chambres d'oracle.

Edfou. — A. Barsanti[1] signale la découverte à Edfou « des premières ruines connues du temple antérieur à l'époque ptolémaïque », les restes d'un pylone qui porte les noms de Ramsès II, Séti-Meneptah et Ramsès III. « L'an XV de son règne Ramsès III ordonna de purifier tous les temples de l'Égypte, d'inventorier les magasins et greniers afin de doubler les offrandes aux dieux, en plus de ce qui était auparavant... ». De plus, Barsanti a découvert une statuette portant le cartouche de la reine Hatshepsout[2], des fragments de montants de portes de la XI[e] dynastie et une stèle de la XIII[e] dynastie au nom d'un roi inconnu Doudoumès[3].

Eléphantine. — L. Borchardt[4] donne quelques indications sommaires sur les fouilles du temple de Chnum à Eléphantine.

J. Clédat[5] publie un beau fragment de bas-relief du roi Sankhkerâ-Mentuhotep « trouvé, le 19 février 1908, à peu de distance à l'ouest du Knoubêion » d'Eléphantine.

El Kab. — Arthur E. P. Weigall[6] publie deux frag-

1) A. Barsanti, *Rapport sur la découverte à Edfou des ruines d'un temple ramesside*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 233-236. Voir l'intéressant *Rapport sur les travaux du grand Temple d'Edfou*, *ibidem*, pp. 224-232 avec 7 planches.

2) Est-ce le même fragment que publie Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 3 *An Inscription of Sen Mut at Edfu*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 106?

3) A. Barsanti, *Stèle inédite au nom du roi Radadouhotep Doudoumès*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 1-2 et planche.

4) L. Borchardt, *Bericht uber die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 124-126.

5) J. Clédat, *Un nouveau monument du roi Sankhkerâ*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 64-65 et figure.

6) Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 7 *An Inscription of Thoutmosis III at El Kab*, § 8 *The vizir Neferrenpit at El Kab*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 108.

ments d'inscriptions provenant des temples d'El Kab.

Héliopolis. — G. DARESSY[1] signale deux pierres antiques composant le seuil de la Zawieh Chabân qui ferme le Hâret el-Medrassa, non loin de la mosquée el-Azhar au Caire. « Ce sont des blocs de grès jaune siliceux de la montagne Rouge qui proviennent évidemment du temple d'Héliopolis ». L'un est une architrave au nom de Sesostris Ier (plutôt que de Nectanébo II) mentionnant une construction du nom de Khou-Mennou qui est, comme on sait, le même que celui des appartements de Thoutmès III à Karnak. L'autre fragment, partie de naos ou d'entrecolonnement donne la représentation d'une série de divinités, entre autres Sekhem [hiéroglyphes] et Akhem [hiéroglyphes] figurés tous deux assis, sans siège, le sceptre en [hiéroglyphe] main.

Une stèle trouvée à Héliopolis et publiée par AHMED BEY KAMAL[2] relate les faveurs accordées par Ramsès II aux sculpteurs qui exécutaient les statues pour les temples d'Héliopolis et de Memphis. Il y est également question de carrières exploitées à Abydos. La ligne 2 dit que « le roi parcourait la montagne d'Héliopolis, devant le temple de Ra qui est au nord du temple de la neuvaine, en face d'Hathor, maîtresse de la montagne Rouge ».

Hermopolis. — Les Sabbakhîn découvrirent en 1901 à Achmounein une grande statue de Meneptah, actuellement au Musée du Caire. A la suite de cette découverte MOHAMMED

1) G. Daressy, *Note sur des pierres antiques du Caire*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 139-140.
2) Ahmed bey Kamal, *Stèle de l'an VIII de Ramsès II*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 213-218.

Effendi Chaban[1] entreprit des fouilles qui exhumèrent la partie antérieure d'un temple, restes de pylone et de salle hypostyle. Le rapport sur la trouvaille du temple est malheureusement très négligé; il contient de nombreuses fautes. Tel quel il apporte cependant des renseignements précieux sur le temple d'Hermopolis, si peu connu jusqu'à présent. En voici l'histoire, brièvement résumée :

Quelques pans de murs appartiennent à une chapelle d'Amenemhat II de la XII[e] dynastie : un montant de porte nous montre le roi offrant deux vases à lait au dieu d'Hermopolis (imi Khemennu) ; l'auteur l'appelant Khnoum on peut supposer qu'il était figuré à tête de bélier (p. 221).

Thoutmès III y fit des constructions : la grande statue de Meneptah mentionnée ci-dessus est sculptée dans une ancienne architrave au nom de Thoutmès III (p. 211).

Des fragments datent, paraît-il, d'Aménophis IV (p. 221).

Ramsès II y construisit; la statue de Méneptah portait sous la base le cartouche de Ramsès II (p. 212); on a des traces d'un édifice élevé par Ramsès II (p. 221).

Méneptah érigea le temple qui est l'objet principal du rapport de Mohammed effendi Chaban, et Seti II décora les panneaux intérieurs de la porte du pylone. C'est aussi au nom de Méneptah qu'est gravée la stèle qui décorait le massif de droite du pylone (pl. I) et dont une copie, qui paraît en beaucoup d'endroits peu fidèle, est publiée aux pp. 216-218. Il s'agit d'un décret du dieu Thot, nous apprenant que le temple est consacré à Amon et qu'il a été érigé dans la cour du temple de Thot (lignes 18-19, 21-22)[2].

Le grand tableau de la porte du pylone nous montre, à droite (pl. III) Séti II adorant Amon. Quatre petits panneaux sont consacrés à des scènes d'offrandes à Thot, Seth

1) Mohammed Effendi Chaban, *Fouilles à Achmounéin*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 211-223 avec 4 planches.

2) Le grand papyrus Harris cite la cour dont il est ici question dans la stèle (Planche 58, l. 1).

de Seti II, Horus dans Hermopolis et Ptah. A gauche, le grand tableau nous montre (pl. II) le roi adorant Thot, maître d'Hermopolis, grand par la terreur qu'il inspire, puissant (𓋹?) dans la neuvaine divine. On remarquera avec surprise que le dieu Thot est représenté avec la corne de bélier d'Amon ou de Khnoum. Les quatre petits panneaux sont consacrés à des scènes d'offrandes à Thot, Shepsès dans Hermopolis, Harmakhis [hiéroglyphes], Amon, roi des dieux, seigneur du ciel, roi de Thèbes.

Le grand papyrus Harris (58, 1, Breasted, Ancient Records, IV, § 356) donne des détails sur les fondations de Ramsès III à Hermopolis.

On mentionne encore le temple dans une inscription de Osorkon Ier (Breasted, Ancient Records, IV, § 733), puis dans la grande stèle du conquérant éthiopien Piankhy (l. 58-59, Breasted, Ancient Records, IV, § 848).

Au sud du monument fouillé par Mohammed Chaban, «les sabbakhin ont mis au jour le massif gauche d'un petit pylone appartenant à un édifice différent. Il a été construit à l'époque romaine avec des matériaux provenant de bâtisses plus anciennes », notamment des débris du temps des Lagides.

Nul doute que des fouilles plus étendues à Hermopolis ne révèlent de nombreux documents intéressants.

Hibeh. — Il faut signaler ici les importantes remarques de F. Ll. Griffith[1] sur le temple de Hibeh-Teuzoi.

Hibis. — A. M. L[ythgoe][2] a publié une notice illustrée

1) F. Ll. Griffith, *Catalogue of the demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester*, Manchester, 1909, III, pp. 37 et s.

2) A. M. L[ythgoe], *The Egyptian Expedition*, dans le *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art New-York*, IV, 1909, pp. 199-203, avec 6 photographies. Voir aussi *ibidem*, III, 1908, fig. 3 et 4, p. 85.

du temple d'Hibis de l'oasis d'El Kargeh dans lequel il a dirigé des fouilles pour le Musée de New-York.

Kom-Ombos[1]. — Un dernier fascicule complète la publication intégrale du temple de Kom-Ombos.

Memphis. — W. M. Flinders Petrie[2] commence la publication des matériaux exhumés au cours de ses fouilles de Memphis. L'auteur débute (pp. 1-5) par un aperçu sur les indications générales fournies par les textes sur les temples de Memphis et présente un essai de localisation sur le terrain. On trouve ensuite (pp. 5-10) une description des fouilles dans la région du pylone et de l'hypostyle de Ramsès II dans le grand temple de Ptah où s'est rencontrée une chapelle de Shabaka. Cet endroit du temple a fourni une très riche série de stèles, ex-votos à Ptah, avec représentatations d'oreilles, dont l'une avec 376 oreilles[3]. Les pp. 11-12 décrivent les restes d'un temple de Merenptah (temple de Proteus) : à remarquer deux stèles à Hathor sous forme de vache.

Un second volume de Petrie[4] décrit, entre autres choses, la découverte de bas-reliefs jetés pêle-mêle sous le niveau du palais d'Apriès, reliefs difficiles à dater et que Petrie, en se basant sur les qualités du style, attribue à la XIIe dynastie, peut-être à Sésostris Ier. On y trouve représentés des épisodes de la fête de Heb-Sed et l'auteur en prend texte pour

1) *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, III, fasc. 3. Vienne, Holzhausen, 1909, 4°, pp. 249-356.

2) W. M. Flinders Petrie, *Memphis I* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 14e année, 1908). Londres, Quaritch, 1904, 4°, 26 pp. et LIV planches.

3) Les stèles montrent des exemples d'adoration à Ptah ; à Ptah et Sechmet ; à Amon bélier ; à Amon, Maut et Khonsou ; à Amon et Ptah ; à Min ; à Ptah, Sechmet, Amon et Maut ; certaines stèles sont ornées de scènes où l'on voit le roi sacrifiant un prisonnier devant Ptah.

4) W. M. Flinders Petrie, *The Palace of Apries (Memphis II)* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 15e année, 1909). Londres, Quaritch, 1909, 4°, 25 pp. et XXXIV pl.

exposer le dernier état de ses idées à ce sujet. Il s'agirait du sacrifice d'un roi âgé et de l'investiture de son successeur. Le roi âgé est identifié à Osiris et il continue à régner comme dieu tandis que son successeur est désigné et devient « crown-prince ». Petrie pense que la figure royale dansante est celle du prince héritier et il nous renvoie à la tablette de Den. C'est réellement le roi lui-même dansant devant sa statue. Il est vrai que d'après la théorie de Petrie, en ce cas, le roi exécute lui-même la cérémonie célébrée aux temps les plus reculés par le successeur du roi défunt. On ne pourra manquer d'être extrêmement surpris de l'interprétation donnée par Petrie de l'un des accessoires de la fête, dans lequel il veut voir la peau et les bras d'un roi déifié ! Il aurait fallu, avant de chercher cette explication alambiquée, expliquer pourquoi l'on rejette l'opinion générale qui en fait un scorpion et le met en rapport avec la déesse Selkit. C'était aussi l'opinion des Égyptiens. Qu'on prenne par exemple le récent *Catalogue des Cercueils des cachettes royales au Musée du Caire* par Daressy : p. 16 on trouve le signe en question employé comme déterminatif du nom de Selkit, p. 47 le même signe sert comme signe de mot pour le nom de la déesse avec le *t* du féminin et le déterminatif.

Philadelphia. — L. Borchardt[1] signale les fouilles faites dans les ruines du temple de Philadelphia (Darb Gerse-Rubaijat). Une inscription de Ptolémée Evergète II est en l'honneur d'Horus.

Redesiyeh ou Wady Abâd. A la suite d'une visite en inspection au temple dit de Redesiyeh et qu'on devrait appeler plutôt de Wady Abâd, Arthur E. P. Weigall[2] décrit

1) L. Borchardt, *Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, p. 479.

2) Arthur E. P. Weigall, *A Report on the so-called Temple of Redesiyeh*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 71-84.

le petit temple de Seti I[er] et publie les inscriptions qui étaient encore inédites[1]. Weigall annonce un ouvrage d'ensemble sur diverses localités antiques du désert oriental.

Temples thébains. Deir el Medineh. — G. Daressy[2] décrit les reliefs sur le mur extérieur sud du sanctuaire du temple de Deir el Medineh, gravés sous Cléopatre III et Ptolémée X Philométor II.

— **Karnak.** — G. Legrain[3] publie un fragment d'une stèle de Sésostris IV relative aux travaux du temple d'Amon Ra.

— **Kasr el Agoûz.** — Le Kasr el Agoûz est un petit temple thébain situé au sud-ouest du grand temple de Medinet Habou. Comme il est rarement visité par les touristes et même par les égyptologues de passage à Thèbes, la publication complète que vient d'en faire D. Mallet[4] sera la bienvenue. Après avoir rappelé les travaux de ses devanciers Jollois et Devilliers, Champollion et Lepsius, l'auteur établit nettement l'état civil des différents dieux qui recevaient un culte dans ce temple. Thot est le dieu principal, adoré plus spécialement sous la forme de « Thot qui écoute », le Θοτσύτμις, Θωσῦτμ des inscriptions grecques. On rencontre comme associé principal du dieu un personnage du nom de Téos l'ibis dans lequel on a reconnu le Ἑρμῆς ὁ Θηβαῖος de Clément d'Alexandrie et qui est un homme divinisé. Deux autres humains dont l'élévation au rang des dieux est un fait

1) Voir la traduction des longs textes de Séti I[er], copiés par Lepsius, revisés par Golenischef dans Breasted, *Ancient Records*, III, §§ 162-198.

2) Daressy, *Note sur des bas-reliefs du temple de Deir el-Medineh*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VI, 1908, pp. 71-74.

3) G Legrain, *Sur une stèle de Senousrit IV*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 15-16.

4) Dominique Mallet, *Le Kasr el Agoûz* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. XI). Le Caire, 1909, 4°, 103 pp. avec 52 fig. et 1 planche.

connu apparaissent aussi au Kasr el Agoûz : Amenhotep fils de Hapi et Imhotep. Mallet résume ce que l'on sait de tous ces personnages divinisés. Il énumère ensuite les divers dieux qui leur sont ici associés : ce sont les dieux du cycle de Thot d'Hermopolis, puis ceux de Thèbes, enfin ceux de la nécropole. Le roi Evergète II, qui construisit le temple, consacra plusieurs tableaux au culte de ses ancêtres, de Philadelphe à Evergète II. De la page 29 à la fin du volume l'auteur décrit avec soin toutes les scènes sculptées, publie tous les textes et les traduit partout où la chose est possible dans l'état actuel des inscriptions. La grande inscription dédicatoire du sanctuaire (pp. 91-101) est particulièrement intéressante. Il me paraît en ressortir que le dieu, sous forme d'un ibis descendait le soir dans le sanctuaire, y passait la nuit et s'en allait au matin. Le temple était vraisemblablement un lieu d'incubation où les malades venaient demander des songes prophétiques aux anciens magiciens divinisés.

Au total, l'œuvre de Mallet est une très bonne monographie. Je reprocherai seulement à l'auteur d'avoir oublié d'y mettre un index et d'avoir négligé de donner une planche photographique permettant d'apprécier le style des reliefs[1].

— **Gournah.** — W. M. Flinders Petrie[2] publie une série de détails relevés dans le temple de Seti Ier (p. 13 et pl. XLIII-XLV). Il révèle l'existence d'un temple de Nebunnef, grand prêtre d'Amon et de Ramsès II, situé entre le temple de Seti Ier et celui d'Aménophis Ier (p. 14 et pl. VIII, XXXIII et XLVII).

— **Temple dans la montagne près de la**

1) Dans le cas où la photographie directe présente trop de difficultés, on pourrait donner une photographie d'un bon estampage.

2) W. M. Flinders Petrie, *Qurneh* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 15e année, 1909), Londres, Quaritch, 1909, 4°, 21 pp. et LVI planches.

Vallée des Rois. — W. M. FLINDERS PETRIE[1] a fouillé le petit temple découvert par Schweinfurth (Bulletin 1904. Temples)[2]. Petrie le considère comme une chapelle de Heb-Sed du roi Sankhkara de la XI[e] dynastie. Une inscription met hors de doute l'attribution de l'édifice à ce roi, ainsi que l'avait conjecturé Sethe. L'édifice renfermait un cénotaphe et une statue royale en costume de Heb-Sed : quelques minimes fragments en ont été retrouvés. Petrie consacre une courte notice à la fête de Heb-Sed.

— **Temple de Thoutmès III.** — ARTHUR E. P. WEIGALL[3] publie le plan du temple funéraire de Thoutmès III (Voir Bulletin 1906-1907. Caractères divins de la royauté. Legrain).

Temples des Pyramides-Gizeh-Képhren. — L. BORCHARDT[4] résume les résultats des fouilles de l'expédition Sieglin, sous la direction de Steindorff, à la pyramide de Képhren.

— — **Mycérinus.** — L. BORCHARDT[5] analyse les résultats des fouilles américaines, dirigées par Reisner, à la pyramide de Mycérinus. Plusieurs statues importantes ont été découvertes dans le vestibule dans la vallée : statues royales et groupes. La représentation des déesses Nechbet et Wdjit

1) W. M. Flinders Petrie, *Qurneh* (British School of Archælogy in Egypt and Egyptian Research Account, 15e année, 1909, Londres, Quaritch, 1909, chap. II. The Chapel of Sankh-ka-Ra, XIth dynasty, pp. 4-6 et pl. IV-VIII.

2) G. Maspero, *Chez le dieu Thot avec Schweinfurth*, dans *Ruines et Paysages d'Egypte*, Paris, Guilmoto, s. d., pp. 213-224.

3) Arthur E. P. Weigall, *Plan of the Mortuary Temple of Thoutmose III*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, p. 286.

4) L. Borchardt, *Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 479-483.

5) L. Borchardt, *Diesjährige Americanische Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 483-489. Voir S. de Ricci, *Lettre sur la découverte faite par Reisner du temple de la pyramide de Mycérinus à Gizeh*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1908, pp. 806 et s. ; *Revue de l'histoire des religions*, LIX, 1909, pp. 134-135.

sur les deux côtés du trône de l'une des statues montre que celles-ci étaient placées la face tournée à l'est. Quatre groupes en schiste ont été trouvés dans la partie sud du vestibule : ils représentent le roi, coiffé de la couronne blanche, accompagné d'Hathor et d'une divinité de nome. Les nomes suivants sont figurés : Thèbes (Musée du Caire) ; Diospolis parva (Boston) ; Hermopolis (Boston) ; Kynopolis (Caire). Il faut espérer que Reisner ne tardera pas à publier l'ensemble de ses brillantes découvertes à Gizeh.

— **Abousir**. — E. Meyer[1] résume les connaissances actuelles sur la civilisation de l'ancien empire en soulignant l'importance des résultats des fouilles de la Deutsche Orient-Gesellschaft à Abousir.

— — **Sahure**. — L. Borchardt[2] indique sommairement les résultats très importants des fouilles dans le temple de la pyramide de Sahure à Abousir. Le mémoire complet qui sera analysé dans le prochain bulletin permet de se faire une idée nette et précise de ce qu'étaient les temples funéraires de l'ancien empire.

— — **Neferirkere**. — L. Borchardt[3] consacre un im-

1) E. Meyer, *Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer*. Vortrag, gehalten in der Deutschen Orient-Gesellschaft am 12 Januar 1908. Leipzig, Hinrichs, 1908, in-18°. 43 pp. avec 16 fig. et 17 pl. Voir aussi E. M. Roloff, *Die altägyptischen Totentempel von Abusir* dans les *Historich-Politische Blatter*, 1909, CXLII, 3 (Orientalische Bibliographie).

2) L. Borchardt, *Die Ausgrabung des Totentempels Königs Sahu-re bei Abusir* 1907-8, dans les *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*. Août 1908, n° 37. Résumé dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XI, 1908, col. 434-435. Voir aussi L. Borchardt, *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, VIII 1908, p. 126 ; *Bericht über die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, *ibidem*, IX, 1909, pp. 127-131. *International Wochenschrift*, 2. p. 1087 f. (Orientalische Bibliographie).

3) L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ke-re* (11 Wissenschaftliche veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig, Hinrichs, 1909, 4°, 82 pp. avec 96 figures dans le texte, 7 planches en noir et 3 planches en couleurs. Compte rendu par G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVIII, 1909, pp. 145-147. Voir aussi L. Bor-

portant mémoire au temple de la pyramide de Neferirkere à Abousir. Ce temple, inachevé à la mort du roi, subit plusieurs modifications de plan, surtout au moment de la construction de la pyramide de Ne-User-Re. Ce mémoire prend toute sa signification surtout si on le compare aux mémoires sur les temples de Ne-User-Re et Sahure.

— **Saqqarah, Teti.** — J. E. Quibell[1] publie trois rapports sur ses fouilles dans le temple de la pyramide de Teti à Saqqarah. La comparaison avec les plans d'Abousir montre que la petite pyramide découverte à gauche du temple du roi devait être la sépulture de la reine. Dans le rapport 1907-1908 on remarquera pp. 113-114 et pl. LVII une intéressante inscription d'un personnage du nouvel empire, prêtre de nombreux sanctuaires de rois de l'ancien et du moyen empire.

— **Licht.** — On trouvera dans plusieurs articles de A. M. L[ythgoe][2] et A. C. M[ace] un résumé des fouilles du Musée de New-York aux pyramides d'Amenemhat I et Sesostris I à Licht. Le temple d'Amenenhat I paraît avoir été construit à terrasses comme celui de Mentouhotep à Deir el Bahari.

ORGANISATION DES TEMPLES. — PRÊTRES. — A. Erman[3] reprend l'étude de l'inscription du grand prêtre

chardt. *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, VIII, 1908, pp. 125-129.

1) J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1905-6); (1906-7); 1907-8). Caire, Service des Antiquités, 4°. 3 volumes : 1907, 1908 et 1909.

2) A. M. L[ythgoe], *The Egyptian Expedition*, dans le *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New-York*, III, 1908, pp. 83-86 avec 6 fig; pp. 170-173 avec 4 fig; IV, 1909, pp. 119-123 avec 7 fig. A. C. M[ace], *The Egyptian Expedition* III. *The pyramid of Amenemhat, ibidem*, pp. 184-188 avec 6 fig. Voir aussi L. Borchardt, *Diesjährige Amerikanische Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 483-489.

3) A. Erman, *Eine Inschrift des Hohenpriesters Osorkon*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 1-7.

d'Amon, Osorkon, fils de Takelothis II (Lepsius, *Denkmäler* III, 256-258). L'état de mutilation de ce texte important ne permet malheureusement que d'en tenter une analyse : « Osorkon était général de son frère Takelothis II et résidait en cette qualité à Tehne. Son pouvoir sur la Haute-Égypte n'était que nominal ; à Thèbes un parti hostile menait les affaires. Une occasion favorable de s'emparer de Thèbes se présente : Osorkon se rend à Ehnas où probablement il rassemble son armée. Il marche ensuite sur Eschmunen qui est déjà en pays ennemi. Il défait ses adversaires et gagne les bonnes grâces des prêtres de la Haute Égypte en établissant des temples. Il peut alors marcher sur Thèbes où, si nous comprenons bien, il se fait nommer grand prêtre : comme tel il doit être reconnu par le dieu [1]. Il fait alors passer en jugement le parti adverse qui avait apparemment désorganisé le temple : on leur infligea la mort par le feu. On choisit parmi les familles les plus distinguées une nouvelle génération de prêtres ou de fonctionnaires du temple [2] et les modifications apportées furent assurées au point de vue matériel par des décrets ».

Le passage relatif au châtiment par le feu est particulièrement curieux : « et il les frappa et on les mit dans..... comme les grands..... la nuit de la fête de..... où on allume les vases à feu... comme les vases à feu [de la fête] de la sortie de Sothis. Chacun fut brûlé à l'endroit de son crime » [3].

Erman rapproche de cette inscription une autre (L. D. III, 255 = i Brugsch, *Thesaurus*, p. 1071) qui nous montre

1) Pour le passage relatif à la reconnaissance par le dieu remarquer l'analogie avec l'inscription de Thoutmès III. Breasted, *Ancient Records*, II, § 138.

2) Comparer G. Legrain, *La Grande Stèle de Toutankhamanou à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 162-173.

3) Ce châtiment par le feu est connu d'autre part. Voir *Papyrus Westcar* et Stèle de l'Excommunication (Bulletin 1906-7. Religion égyptienne en dehors de l'Egypte. Schäfer).

Osorkon rétablissant dans ses fonctions un banni, chassé de Thèbes par les adversaires d'Osorkon maintenant vaincus.

L'extraordinaire document si parfaitement publié et traduit par F. Ll. GRIFFITH[1] sous le titre de « La Pétition de Peteêsi » est le tableau le plus vivant qu'on puisse imaginer de la vie d'une famille sacerdotale dans une petite ville égyptienne, pendant plus de deux siècles sous les Psammétiques et les premiers rois perses. Toutes les rivalités, toutes les luttes d'influences, tous les appétits déchaînés autour des « bénéfices » y sont décrits de la manière la plus saisissante.

AHMED BEY KAMAL[2] publie un fragment d'autel, trouvé à Héracléopolis, dont les inscriptions sont des plus précieuses pour l'étude des redevances au temple. Voici le début : « ... le roi Seshonq recherchait en toutes circonstances ce qu'il aurait pu faire au bénéfice de son père le dieu Arsaphès, roi des deux pays, maître d'Héracléopolis, chose qu'il avait à cœur depuis le moment qu'il était devenu roi. Le prince, général Nimrud vint en présence de sa Majesté et lui dit : « Le temple d'Arsaphès roi des deux pays manque vraiment du taureau nécessaire au sacrifice journalier. J'ai constaté que l'usage était en train de disparaître, bien qu'il fût autrefois au temps des ancêtres. Il serait bien qu'on le rétablît » (littéralement : qu'on le fît sortir, sortir étant le terme technique pour les offrandes). Sa Majesté dit : « Que mon double en soit loué ! C'est vraiment mon fils, sorti de mes entrailles. Ton cœur est le cœur de celui qui t'a engendré. Ce sont mes membres qui se rajeunissent ! C'est mon père Arsaphès, roi des deux pays, seigneur d'Héracléopolis ! C'est excellent tout ce qui sort de ta bouche, dans le temple, pour

1) F. Ll. Griffith, *Catalogue of the demotic Papiri in the John Rylands Library*. Manchester, 1909, III, pp. 37-112.

2) Ahmed bey Kamal, *Un Monument nouveau de Sheshonq Ier*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 33-38.

l'éternité. Qu'on fasse au palais un décret d'approvisionnement du temple d'Arsaphès, afin qu'on y maintienne ce taureau journalier comme on le faisait au temps des ancêtres ». Et on fit un décret pour qu'il en fût ainsi et l'on fit porter la charge de l'impôt du taureau journalier sur les villes, les bourgs et les douars (Maspero) du nome héracléopolitain.... » Vient ensuite une liste détaillée donnant la répartion de l'impôt pour tout le cours de l'année. On lira avec le plus vif intérêt une *Note additionnelle* de G. Maspero[1] dégageant nettement la signification de ce texte important[2]. Les contrats de Siout du Moyen-Empire font allusion, ainsi que le rappelle Maspero, à des redevances de l'espèce. On y trouve mentionné le taureau sacrifié[3] et on entrevoit comment le taureau présenté au dieu était immédiatement partagé entre le prince et les prêtres, si bien que le roi qui établit un impôt de l'espèce en est, plus que le dieu peut-être, le véritable bénéficiaire.

Le répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire publié par G. Legrain[4] est le premier volume d'une série qui fournira d'intéressants matériaux pour les cultes égyptiens, tant par les listes de noms théophores que par les listes de titres et fonctions. Au risque de paraître trop exigeant, j'exprimerai le regret de ne point trouver un classement idéologique des titres. Le plus grand nombre des monuments proviennent de Thèbes et l'étude des titres permet d'établir un tableau assez complet du personnel du grand temple d'Amon. Voici les titres expressément mis en rapport avec Amon dans le présent volume ; quelques-uns

1) *Ibidem*, pp. 38-40. Voir aussi dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, pp. 383-384.

2) On regrettera vraiment qu'aucune photographie n'ait été annexée à l'article ; elle eût permis au moins de se rendre compte de l'importance des lacunes.

3) Breasted, *Ancient Records*, I, § 541, 556, 584 et 591.

4) G. Legrain, *Répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire. Monuments de la XVIIe et de la XVIIIe dynastie*. Genève, Société des Arts graphiques, 1908, 4 [X], 340 pp.

sont rares. (Les numéros entre parenthèses indiquent le numéro d'ordre dans la liste des titres)[1] :

Grand prêtre d'Amon (230-232) — Prêtre ( ) d'Amon de 2e classe (239) — Père divin d'A. (221) — Prêtre ( ) d'A. (70-71) — Prêtre d'A. de première classe (73) — Prêtre devant A. (81) — Prêtre à Karnak (69) — Prêtre d'A. dans la chapelle de Thoutmès III (72) — Épouse divine d'A. (228) — Celui qui pénètre les secrets du temple d'A. (57) — Chef des secrets du temple d'A. (284) — Serviteur d'A. (104) — Domestique (s'dm) d'A. (350 et 355) — Domestique du grand prêtre d'A. (352) — Conducteur des fêtes d'A. (320 et 324) — Loué de son maître, Amon (293) — Prêtre des loués d'A. de 3e classe (86) — Ami d'A. de 2e classe (6) — Chef des jeunes filles (nefert) d'A. (154) — Chanteuse d'A. de 2e et de 4e classe (400 et 406-407) — Maîtresse du Harem d'A. (99) — Officier de la ... classe d'A. (58 et 59) — Maître de toutes les fonctions d'A. dans divers monuments (298) — Majordome d'A. (136, 137 et 152) — Grand majordome d'A. (127) — Majordome du grand prêtre (145) — Supérieur de la maison du grand prêtre d'A. (279) — Chef scribe d'A. (121) — Chef prêtre des scribes du temple d'A. (85) — Scribe divin d'A. (223) — Scribe de la grande classe d'A. (33) — Scribe des livres du grand prêtre d'A. (45) — Scribe des vassaux (mer) du temple d'A. (32) — Scribe du trésor d'A. (43) — Scribe des offrandes du temple d'A. (40) — Scribe de la table d'A. (44) — Scribe de la table du grand prêtre d'A. (31) — Scribe de l'intendance ? ( ) d'A. (30) — Chef du trésor d'A. (135) — Chef du gros bétail d'A. (181) — Chef du petit bétail (?) d'A. (198) — Chef du jardin (ḫntjš) d'A. (168) — Chef des champs d'A. (117) — Chef des vassaux d'A. (282) — Chef des cultivateurs

1) Comparer les listes de G. Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne*, Paris, 1888 ; Brugsch, *die Aegyptologie*, pp. 212-221 ; G. Daressy, *Recueil de cônes funéraires* dans les *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire*, t. VIII, 2, Paris, 1893, pp. 336-352.

d'A. (194-196) — Chef des greniers d'A. (173, 175 et 176) — Broyeurs des grains d'A. (342) — Chef de ceux qui cuisent les gâteaux d'A. (280) — Directeur de tous les travaux du roi à Karnak (301) — Chef de tous les travaux d'Amon dans Karnak (188) — Chef des ouvriers d'A. (278) — Peintre d'A. de Karnak (47) — Chef peintre d'Amon, Maut et Khonsou à Karnak et à Louxor (123) — Sculpteur du temple d'A. (204) — Concierge du temple d'A. (20) — Garde du coffret (?) contenant le sceau des biens du temple d'A. (434) — Contrôleur des comptes dans le temple d'A. (1) — Porteur des [hiéroglyphes] d'A. (7-9).

G. Legrain[1] signale un fragment du duplicata de la grande stèle de Toutankhamanou, fragment trouvé dans les substructions du temple de Mentou, et qui ne présente aucune variante importante. (Voir Bulletin 1906-7. Organisation des temples. — Prêtres).

G. Legrain[2] attire l'attention sur trois textes qui, semble-t-il, mettent des personnages en rapport avec une confrérie nommée « place aimée de Thot » et analogue peut-être à la « place de vérité ».

Continuant à mettre en œuvre les nombreux documents qu'il a rassemblés sur les familles sacerdotales, G. Legrain[3],

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § LII. *Un duplicata de la grande stèle de Toutankhamanou*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 256-258.

2) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § LI. *Sur la* [hiéroglyphes] *confrerie d'Asit Mirithoti*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 254-256.

3) G. Legrain, *Notes d'Inspection*, § III L. *Sur le premier prophète d'Amon Khonsouemheb*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 258-264 : Généalogies des grands prêtres Hapousenb et Khonsouemheb. Ce dernier serait le plus ancien connu en tête de la liste avant Thoti et Minmosou qui pontifièrent aux débuts de la XVII[e] dynastie sous Ahmos Nibpehtiri —

publie toute une série de notes fort intéressantes dont on trouvera ci-dessous l'analyse sommaire.

A la station de Kayoug, entre Siloua et le Gebel Silsileh, G. Maspero[1] signale le tombeau d'un grand prêtre [hiéroglyphes] de Sebek, du nom de Nefer-heri-ab.

M. Murray[2] attire l'attention sur l'importance des femmes dans certains sacerdoces égyptiens. Sous l'Ancien Empire il n'y a que des prêtresses de Neith. Hathor, dame du syco-

§ LV. *Sur Poubasa, ibid.*, pp. 266-268 : Note sur un haut dignitaire d'Amon sous le sacerdoce de Nitocris, probablement le successeur du fameux Mentouemhait. — § LVI. *Sur Neboua, premier prophète d'Amon de Diospolis parva, ibidem*, pp. 269-275 ; avec le titre curieux de premier prophète d'Amon Ra du bassin [hiéroglyphes]. — § LVII. *Sur le premier prophète d'Amon Minmontou et son tombeau à Drah Aboul Neggah, ibidem*, IX, 1908, pp. 54-57 : « un des plus anciens prophètes d'Amon connus, aurait précédé Thoti dans le pontificat ou lui aurait succédé, car, lui aussi, vécut sous Ahmès » (début de la XVIIIe dynastie). — § LVIII. *Sur Nofir-hir, premier prophète d'Amon, ibidem*, pp. 59-60 : Scarabée, seul monument connu de ce grand prêtre, de la décadence thébaine. — § LXI. *Sur une stèle achetée à Louqsor, ibidem*, pp. 277-283 : Stèle de Shapenapit Ire adorant Amon, le faiseur de vie, le bon veilleur. Legrain traduit [hiéroglyphes] « Étoile divine » ou « Instruite du dieu » ou « Élève du dieu » ou « dieu élevé ». Pourquoi abandonner la traduction traditionnelle « adoratrice du dieu » ? Voir la variante [hiéroglyphes]. — *Le dossier de la famille Nibnoutirou*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 73-90, 160-174 avec un tableau généalogique : Grande famille sacerdotale thébaine à l'époque des XXIe-XXIIIe dynasties. — *Un dossier sur Haroudja, fils de Haroua, ibidem*, pp. 17-22 : contemporain de Psametik I et qui, entre autres titres porte les suivants : prêtre de la grande neuvaine, grand prêtre d'Héliopolis, prêtre de la petite neuvaine, prêtre d'Horus Khontikhati d'Athribis, prêtre de Toum, maître d'Héliopolis prêtre de Ra Harmakhis. — *Recherches généalogiques, II. Les premiers prophètes d'Osiris d'Abydos sous la XIXe dynastie, ibidem*, XXXI, 1909, pp. 201-220.

1) G. Maspero, *Notes de Voyage*, II, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 187-188.

2) M. Murray, *Priesthoods of Women in Egypt*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, I, pp. 220-224.

more, de Memphis, a surtout des femmes comme prêtres tandis qu'Hathor de Cusæ ou de Denderah étaient servies aussi bien par des hommes. Upuat le dieu chacal de Siout n'a que des prêtresses sous l'Ancien Empire. On trouve dans divers cultes des *shemayt* chanteuses ou musiciennes : on en connaît pour Amon, Osiris, Hathor, Isis, Maut, Hapi, des *shemayt* en chef pour Amon et Anhour. Miss Murray rappelle le rôle important de la divine adoratrice ou de l'épouse divine d'Amon à la fin du Nouvel Empire. A l'époque ptolémaïque il y a dans le temple principal de chaque nome une grande prêtresse à côté du grand prêtre. On connaît des prêtresses du culte des rois morts. Chose curieuse, la déesse Heqt, la grenouille, déesse de la naissance n'a que des prêtres tandis que le chacal Upuat n'a que des prêtresses ; le chacal Anubis n'a que des prêtres.

Le second volume de l'œuvre capitale de W. Otto[1] sur les Prêtres et les Temples de l'époque hellénistique, traite successivement des questions suivantes : V. Les dépenses des temples. — VI. L'administration du culte. — VII. Rang social des prêtres. — VIII. Les rapports de l'Église et de l'État. Des index très complets terminent l'ouvrage. On ne peut que répéter à propos de ce second volume les éloges unanimes décernés au premier. Les détails les plus minimes viennent se grouper méthodiquement, apportant chacun leur touche au tableau d'ensemble que l'on voit se dégager assez facilement. Les découvertes futures accroîtront sans doute dans une grande proportion les matériaux, il est douteux qu'elles puissent modifier d'une façon importante les conclusions de l'auteur tant elles sont solidement appuyées et prudemment déduites. Si l'ouvrage se borne à l'étude des documents de l'époque gréco-romaine, on devra cependant

1) Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, II. Leipzig et Berlin, Teubner, 1908, 8o, vi, 417 pp. Voir un compte-rendu du premier volume par A. Moret dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LI, 1907, pp. 104-108.

y recourir à chaque instant pour l'étude des âges antérieurs. Généralement, l'auteur est bien au courant des études publiées sur le sujet. Combien d'années s'écouleront encore avant qu'un égyptologue puisse raisonnablement tenter pour l'époque pharaonique ce qu'Otto a réalisé pour la basse époque? Jusque-là, le présent ouvrage sera le guide le plus utile et le mieux informé. Un coup d'œil jeté sur la partie de l'index des sources relative aux documents hiéroglyphiques (p. 412-413) montrera l'étendue de son information. Ne peut-on exprimer le vœu de voir Otto publier un résumé de son ouvrage, qui exposerait les conclusions générales à un public plus étendu que celui des papyrologues et des égyptologues? Un tel travail rencontrerait partout le meilleur accueil.

E. Revillout[1] consacre une brève note à établir les rapports entre les prêtres de double, les choachytes et les taricheutes-paraschites. Voici, si j'ai bien compris, les idées principales :

Le prêtre de Ka ou double a son coachyte attitré, celui-ci sacrifie les animaux pour le sacrifice funéraire, aussi a-t-il à proximité de sa maison un endroit de sacrifice. Le coachyte doit faire aussi les libations de vin, surtout dans les tombeaux : c'est un sous-ordre. La corporation des coachytes est soumise aux chefs de la nécropole et aux pastophores, aussi à l'époque ptolémaïque s'appellent-ils Pastophores, puis pères divins.

A côté existe la confrérie des taricheutes-paraschites, ceux qui officient dans le rite de l'embaumement.

Choachytes et taricheutes sont à Memphis sous la direction du ou archontaphiaste.

Le décret de Canope dit, ainsi que le rappelle W. Spiegel-

1) E. Revillout, *Le prêtre de Ka et le Choachyte*, dans la *Revue égyptologique*, XII, 1907, pp. 122-124.

berg[1], qu'un prêtre doit porter dans ses bras l'image d'or de la petite princesse divinisée Bérénice. Ces soins « nourriciers » de divinités enfantines expliquent les titres de prêtre de la « nurse » d'Horus l'enfant[2] ou encore celui cité par Spiegelberg de « prêtre des langes de Chensu l'enfant ».

W. Spiegelberg[3] publie un fragment de statue du Musée de Berlin, n° 14460, d'Amasis, grand prêtre de Létopolis (triade : Ptah, Sekhmet el-Hor-heken) sous le règne de Ptolémée Épiphane.

A. Wiedemann[4] reprend l'examen du texte d'Hérodote, II, 141, relatif à la statue placée dans le temple de Memphis et qui montrait un roi tenant une souris (Bulletin 1906-7. Horus de Létopolis). Wiedemann pense qu'il s'agissait d'une statue ou d'un pilier cariatyde représentant un Chnoumou tenant effectivement sur un bras l'image d'une souris.

Existait-il un titre de 5e prophète d'Amon ? Une caisse à statuettes funéraires au Musée de Berlin pourrait le faire croire. W. Wreszinski[5] montre que c'est là une simple erreur de scribe, d'autant mieux prouvée que l'on connaît d'autre part le prêtre en question comme 4e prophète d'Amon.

1) W. Spiegelberg, *Eine Illustration zur Kanopus 30*, dans la *Zeitschrif für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, p. 91.

2) Ahmed bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (Catalogue général du Musée du Caire), n° 22074. Voir aussi 22008, index, p. 256 et Dyroff-Portner, *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen. II München*, pp. 48-49 et pl. XXIV.

3) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*. § XLIII. *Ein neues Denkmal des Hohenpriesters von Letopolis Amasis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 151-155.

4) A. Wiedemann, *Die Statue des Priesters Sethon zur Memphis*, dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XI, 1908, col. 179-182.

5) W. Wreszinski, *Ein V Prophet des Amon?* dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XI, 1908, col. 471.

MOBILIER DES TEMPLES. — Fr. W. von Bissing[1] publie et explique une table d'offrandes du British Museum, avec bassin et escaliers d'accès.

M. Dow Covington[2] et G. Daressy[3] publient un support de barque divine[4] du temple de Coptos, décoré de figures et d'inscriptions au nom de Ptolémée Neos Dionysos XIII. Daressy y voit « la base d'un groupe représentant Isis avec Horus sur ses genoux, assise entre Nephthys et un dieu que le texte appelle son père, ce qui devrait se rapporter à Gueb, mais qui évidemment devait être son mari, Osiris ». Covington appelle le monument un autel.

A noter l'article Autel par F. Ll. Griffith[5] dans la nouvelle encyclopédie de Hastings.

Les grands mâts placés contre les pylones des temples et les obélisques à la pointe recouverte de métal servaient-ils de paratonnerres comme on le prétend parfois en se basant sur un article de Brugsch ? W. Spiegelberg[6] montre qu'il n'en est rien et que jamais préoccupation de l'espèce n'a hanté l'esprit des Égyptiens.

1) Fr. W. von Bissing, *Lesefrüchte*, § 11, *Zur Erklärung des Modells Cairo 33401*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, p. 178 et fig. p. 179.

2) M. Dow Covington, *Altar of Ptolemy Neos Dionysos XIII*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 34-35 avec 2 planches.

3) G. Daressy, *Socle de statue de Coptos*, *ibidem*, pp. 36-40.

4) C'est ainsi que je comprends : face principale, légende F, ligne 2 : « Isis la grande mère divine, sur son trône dans sa [hiéroglyphes] ».

5) F. Ll. Griffith, *Altar* dans Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, I, p. 342.

6) W. Spiegelberg, *Die vermeintliche Erwähnung des Blitzableiters in ägyptischen Inschriften*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 34-35. Voir P. Le Page Renouf, *Use of Obelisks as lightning conductors*, dans *Life-Work*, II, p. 162.

THÉOLOGIE. — Deux articles sont à citer ici, un, très l'intéressant mais un peu subtil, de A. Moret[1], l'autre, de moins de valeur, de Ph. Virey[2].

DIEUX. — Dans sa thèse sur les noms théophores Emil Levy (Bulletin 1905. Dieux) avait signalé l'existence probable de divinités populaires, parmi lesquelles un dieu Ani et une déesse Wrl. A. Erman[3] en explique l'origine et la signification. Les noms composés avec Ani et Wrl sont des diminutifs de noms composés avec Amon et Thoueris.

Amon. — G. Daressy[4] décrit, d'après trois petits monuments sortis de la cachette de Karnak, une nouvelle forme d'Amon : « Qu'on imagine, dit-il, un siège divin flanqué de lions, comme en ont fréquemment les trônes d'Horus, et sur ce lion un sphinx ; comme dossier, deux déesses ptérophores, puis, à l'intérieur, au lieu de la tablette attendue, tout l'espace est occupé par un édifice hypèthre avec porte à l'avant et, posée dessus (au lieu d'être au milieu de la cour), une masse arrondie, semblable à une outre dont la partie gauche se relève formant une protubérance ; tout cela est orné de dessin et doré. L'aspect est bizarre, l'objet était inconnu jusqu'à ce jour et méritait une étude ». Ces petits monuments datent de l'époque persane ou du commencement de la période ptolémaïque. Daressy a retrouvé des représentations

1) A. Moret, *Le Verbe créateur et révélateur en Egypte*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 279-298.

2) Ph. Virey, *Comment les anciens Egyptiens conçurent et définirent la divinité*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, janvier 1909, pp. 894-912.

3) A. Erman, *Zur Schreibung der Personennamen*, c) *Diminutive von Götternamen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 108-109.

4) G. Daressy, *Une Nouvelle Forme d'Amon*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 64-69 avec 2 planches.

de la même forme du dieu Amon, l'une à Medinet Habou « sur le jambage droit de la porte est de la salle annexe construite par Acoris dans le petit temple » (époque romaine), deux autres sur « des miroirs votifs en bronze trouvés par Daninos pacha à Mit Rahineh [1] » (époque de Psamétik). L'auteur se demande en terminant si nous n'aurions pas là le type de monument que vise Quinte Curce dans sa description du dieu de l'Oasis de Jupiter Amon [2]. (Bulletin 1906-7. Amon). Voir ci-dessous Bat.

G. Legrain [3] publie et commente un petit groupe en terre émaillée représentant « Ameneritis Ire, fille de Kachta qui, assise sur les genoux d'Amon, enlace et embrasse le dieu de Thèbes ». A ce propos il essaie d'accorder les deux textes contradictoires d'Hérodote et de Strabon sur les pallacides d'Amon. Hérodote nous dit en effet : « Dans la dernière tour (du temple de Babylone) est une grande chapelle, dans cette chapelle un grand lit magnifique, et près de ce lit une table d'or. On n'y voit point de statues. Personne n'y passe la nuit, à moins que ce ne soit une femme du pays, dont le dieu a fait choix, comme le disent les Chaldéens qui sont les prêtres de ce dieu... Ces mêmes prêtres ajoutent que le dieu vient lui-même dans la chapelle, et qu'il se repose sur le lit. Cela ne me paraît pas croyable. La même chose arrive à Thèbes en Egypte, s'il faut en croire les Egyptiens : car il y couche une femme dans le temple de Jupiter thébain, et l'on dit que ces deux femmes n'ont commerce avec aucun homme (I, 181-182). Strabon, au contraire (XVII, 46) dit que la

1) G. Daressy, *Une trouvaille de bronzes à Mit Rahineh*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, III, p. 139-150.

2) G. Jéquier, *Les temples primitifs et la persistance des types archaïques dans l'architecture religieuse*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie*, VI, 1908, p. 38 émet l'hypothèse assez peu vraisemblable d'après laquelle l'emblème d'Amon serait la hutte figurée d'ordinaire derrière le dieu Min.

3) G. Legrain, *Sur un groupe d'Amon et d'Ameneritis Ire*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1909, pp. 139-142 avec 1 pl.

pallacide d'Amon est libre de prostituer sa beauté et de s'abandonner à qui elle veut... « Strabon, comme Hérodote, dit Legrain, nous fournissent si souvent des renseignements dont la véracité est confirmée par les découvertes modernes, que nous devons toujours nous efforcer de concilier leurs opinions quand elles sont différentes, et nous dire, par exemple, pour le fait qui nous occupe : quand Hérodote (vers 484-485 av. J. C.) visita l'Egypte, la femme consacrée à Amon thébain vivait ainsi qu'il le raconte, et quand Strabon, sous le règne d'Auguste, accompagnait Aelius Gallus (c'est-à-dire quatre cents ans après) la pallacide qui avait succédé aux épouses du dieu, aux Shapenapit et aux Ameneritis de jadis ne remplissait plus de la même manière les fonctions que celles-ci exercèrent lorsque Amon et Thèbes commençaient à décliner. Devons-nous voir dans cette différence de conduite un déclin normal de la religion thébaine qui va bientôt agoniser, ou bien la résultante de la politique des Ptolémées qui, autant qu'ils le purent, tendirent à annihiler la puissance jadis formidable du clergé thébain et à discréditer son culte en le laissant rouler dans la dépravation de ceux de Syrie ? » Je croirais plutôt qu'Hérodote et Strabon ont parlé de catégories différentes de femmes consacrées à Amon, d'une part la divine adoratrice, d'autre part les nombreuses femmes faisant partie du harem de dieu. J'aurai peut-être l'occasion de revenir sur ce point dans le prochain bulletin.

Ash-Setem. — W. Spiegelberg[1] publie une stèle démotique curieuse par la présence d'un nom propre composé de celui d'un dieu 'š-stm (époque romaine).

Aten. — Le cinquième volume de N. de G. Davies[2] sur

1) W. Spiegelberg, *Neue demotische Inschriften*. I. *Ein demotischer Grabstein der Strassburger Sammlung*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 98-99 avec 1 planche.

2) N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna*, V. *Smaller Tombs and Boundary Steles*. Londres, 1908, 4°, VIII, 37 pp. et 44 pl.

Tell el Amarna comprend l'édition de petits tombeaux et des stèles frontières.

Deux tombeaux présentent de l'intérêt. L'un est au nom d'un chef de la maison de Ua-en-Ra (un des noms d'Aménophis IV) à Héliopolis et chef du bétail du temple de Ra à Héliopolis (p. 4). C'était un personnage de petite extraction, aimant à se vanter « d'être associé aux princes bien qu'il ait été de ceux qui occupent la dernière place et de recevoir tous les jours des provisions après avoir autrefois dû mendier son pain ». — L'autre tombeau est au nom d'un personnage appelé Aay. Dans le portique extérieur six stèles ont été découvertes, uniques dans leur genre, dédicaces de serviteurs à leur maître[1]. Deux d'entre elles, les numéros 1 et 6 nous font assister à la présentation d'un gros « bouquet d'Aten »[2].

Les textes religieux sont, comme dans les volumes précédents, étudiés et traduits avec le plus grand soin. On remarquera p. 16, pl. II, ligne 4, un jeu de mot sur le nom du dieu [hiéroglyphes] Ra et le mot [hiéroglyphes] « somme ».

J'emprunte à un compte rendu de G. Maspero[3] la page suivante dans laquelle l'importance de la nouvelle édition des « Stèles frontières » est bien mise en relief :

« Le texte des stèles frontières a été restitué avec bonheur. Il y en a deux rédactions principales, l'une de l'an IV du règne, l'autre de l'an VI, toutes les deux à plusieurs exem-

1) Quatre d'entre elles avaient été publiées par G. Steindorff et l'Institut français d'archéologie orientale (Bulletin 1905, Aten), la cinquième par Daressy. Voir G. Legrain, *Répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire*, XVII-XVIII[e] dynastie n[os] 303-308, pp. 179-180.

2) Sur le rôle des bouquets des dieux, voir F. Ll. Griffith, *Catalogue of the demotic papyri in the John Rylands Library Manchester*, III, p. 96, note 2 et comparer le relief de Karnak montrant le retour de Séti I[er] de sa campagne de Syrie : Rosellini, *Monumenti Storici* pl. 50-51 = Champollion, *Monuments*, pl. 292 = Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 128 *a*, *b*. Voir par exemple K. Sethe, *Urkunden der* 18. *Dynastie*, pp. 954-955, 1012, 1023, 1028, 1178, 1201 et 1210.

3) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, pp. 141-143. Voir un compte-rendu de G. Foucart, dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 437-438.

plaires, mais assez mutilées, la première surtout, pour que les formules n'y puissent pas être rétablies entièrement. M. Davies a donné la copie de toutes les stèles, et il en a tiré une traduction qui est fort bonne : il en a déduit aussi l'histoire des stèles elles-mêmes, d'une manière plus précise qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent. Lorsqu'Amenothès IV se résolut à créer pour son dieu un domaine où celui-ci serait maître absolu, sans rivalité de dieux antérieurs, il détacha du nome d'Hermopolis, et peut-être de celui de Koussiyeh, un territoire qu'il délimita, aux quatre angles externes et sur plusieurs points des côtés, au moyen de stèles énormes taillées dans la montagne. Il ne paraît pas les avoir inaugurées toutes à la file, mais pendant plusieurs années, au jour anniversaire de la fondation, il célébrait à Kouîtatonou un sacrifice solennel, puis, escorté de sa famille et de la cour, il se rendait à l'endroit où se dressait l'une ou l'autre d'entre elles, et il prêchait devant cet auditoire de choix un de ces sermons qui lui plaisaient si fort. Il racontait comment Atonou, parlant à sa personne, lui avait désigné la place où il souhaitait qu'on l'adorât, puis, levant les bras vers le disque, il jurait de ne rien retrancher du territoire assigné au dieu et de ne jamais éloigner la ville de Kouîtatonou de la rive occidentale du fleuve. Il énumérait les édifices bâtis par lui dans cette capitale, temples, palais, magasins, tombeaux des animaux sacrés, de la famille royale, des grands officiers de la couronne, et il terminait son discours par une indication sommaire des lois qui réglaient le culte d'Atonou et des mesures financières qu'il avait édictées afin d'en assurer l'exercice à perpétuité. Telle est la rédaction qui demeura en usage, avec des variantes, pendant les quatre ou cinq premières années : elle se développa dans la suite, et, dès la huitième année, la version plus longue apparaît. Comme elle ne diffère de l'autre que par la forme, il est inutile d'en donner ici le détail ».

On aura remarqué le passage relatif aux tombeaux des animaux sacrés. Ce point est très important pour l'appréciation de la réelle originalité du culte établi par Aménophis IV.

Voir p. 24 et note 2, p. 30, pl. XXXII ligne 20, stèle X où il est dit : « La sépulture de Mnévis sera faite dans la montagne orientale d'Akhetaten et on l'y ensevelira. Les tombes du grand prêtre (qui porte le même titre que le grand prêtre d'Héliopolis), des pères divins d'Aten et des prêtres d'Aten seront faites dans la même montagne et on les y ensevelira.... ». Davies remarque très justement p. 30, note 8 « qu'il se peut qu'Héliopolis ait été une des sources principales de l'*hérésie* ».

Un sixième volume[1] termine l'édition des tombes d'El Amarna. Ici les traductions des textes religieux occupent de nombreuses pages (25-35). On trouvera dans ce volume l'hymme de Aÿ, le plus important de toute la série. Trois tombes sont reproduites et décrites : celle de Parennefer, Tutu et Aÿ. On remarquera la série des récompenses de Tutu, haut fonctionnaire du temple d'Aten ; les inscriptions donnent la formule d'investiture connue déjà par le tombeau de Meryra[2] : « Je te donne ta fonction en disant : « Tu mangeras des rations de Pharaon, vie, santé, force, ton maître, dans le temple d'Aten ». La planche XX montre que Tutu, sitôt l'investiture reçue, se rend au temple.

On peut sincèrement se réjouir de ce que Davies ait pu mener à bonne fin sa grande entreprise, et remercier l'Archæological Survey qui a mis ainsi à la disposition des travailleurs, de façon aussi parfaite, ces documents précieux, les seuls témoins, à peu près, d'un des épisodes les plus intéressants de l'histoire religieuse de l'Égypte.

Bat. — Ernst Anderson[3] nous donne l'avis de Lefébure sur l'étude de Naville intitulée « le dieu Bat » (Bulletin

1) N. de G. Davies, *The rock Tombs of El Amarna. VI. Tombs of Parennefer Tutu, and Ay*. Londres, 1908, 4°, 44 pp. et XLIV, planches. Voir un compte-rendu du tome IV par G. Foucart dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 370-371.

2) I, pl. V.

3) Ernest Anderson, *Notices* § 3. *A propos du dieu de l'oasis de Jupiter Ammon*, dans le *Sphinx*, XII, 1908, pp. 48-49.

1906-7, Bat). Lefébure est plus que sceptique à l'égard des déductions de Naville ; il pense que l'ombilic dont parle Quinte Curce est un disque solaire. En outre le dieu Bat n'existerait pas : au lieu de il convient de lire [1].

Bès. — J. E. Quibell [2] décrit la découverte qu'il fit à proximité de la pyramide de Teti à Saqqarah d'un édifice ptolémaïque décoré de grandes figures, en reliefs de terre cuite, du dieu Bès et de femmes. Quibell pense que Bès est, à partir du Nouvel Empire, le dieu de l'amour physique et que les chambres décorées de son image servaient d'ἀφροδίσια. On y a trouvé de petites figures phalliques en pierre, dont quelques-unes inachevées indiquent une fabrication locale.

On pourrait croire que l'édifice servait à la pratique de l'incubation et que l'on cherchait à y obtenir remède contre la stérilité. Les petites figures auraient été emportées à la maison comme amulettes [3].

Ha. — Percy E. Newberry [4] consacre une notice au dieu Ha ou Ahu de la ville de Khasuu (Xois) au Nord-est du delta. Il expose des raisons de croire que le culte crétois de la double hache était en rapport avec celui de ce dieu Ha. L'article est extrêmement ingénieux,

1) G. Daressy, *Notes et remarques*, n° CCVIII, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, p. 131 (Bulletin 1904, Amulettes.)

2) J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1905-6). Le Caire, 1907, pp. 12-15 et planches I, II, XXVI et suivantes.

3) Voir G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, 4e édition, p. 156.

4) Percy E. Newberry, *Two Cults of the Old Kingdom* dans les *Annals of Archæology and Anthropology... University of Liverpool*, I, 1908, pp. 24-29; *Remarks on some early Egyptian Cults* (Abstract) dans les *Transactions of the third international Congress of the History of Religions*, Oxford, 1908, I, pp. 211-213.

plein d'idées nouvelles qui cependant paraîtront aventureuses sur plus d'un point.

Harmachis. — Des faits nouveaux permettent à G. Daressy [1] de reviser le procès de l'âge du grand sphinx de Gizeh. « Puisque les ornements de ce colosse ne sont plus contraires à ce que nous connaissons du style de cette époque, les considérations d'ordre secondaire disparaissent et le Sphinx laisse deviner son âge : il a été créé sous Chéphren. Il est probable que primitivement il figurait le roi lui-même ayant un corps de lion comme emblème de sa force ; le sens de cette allégorie se perdit plus tard, on méconnut le caractère royal de l'image et on y vit une représentation d'Harmakhis, le soleil à l'horizon ».

Horus. — Jean Clédat [2] publie un obélisque trouvé aux environs de Kantarah (un fragment est à Kantarah, l'autre à Port Saïd), consacré par Séti Ier à la mémoire de son père Ramsès I, réédifié par Ramsès II qui l'a trouvé renversé et enterré. L'obélisque est l'image du dieu Horus, maître de Mesen [hiéroglyphes] ; on y trouve mentionnées les divinités suivantes : Ouazit, dame de [hiéroglyphes], Harmachis et Toum maître d'Héliopolis.

Khentamenti. — G. Jéquier [3] ajoute quelques remarques complémentaires à l'étude d'E. Meyer sur les dieux du type chacal, chien et loup (Bulletin 1905, Anubis). Dans les textes des pyramides (Ounas, ligne 422, Teti, 241) Kenti-

1) G. Daressy, *L'âge du sphinx* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 5e série, III, 1909, pp. 35-38.

2) Jean Clédat, *Notes sur l'Isthme de Suez. I. Kantarah* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 113-120.

3) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § X. *Khentamenti*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 43-45.

mennuff ou Khentimennitf, le dieu primitif d'Abydos joue le rôle de guide des morts, ce qui rend plus aisé à comprendre qu'on l'ait de bonne heure confondu avec le dieu Oup-ouaïtou « l'ouvreur de chemins ». La présence de deux chiens couchés dans la barque d'Osiris-Khentamenti à Abydos est un témoignage précieux de l'identification d'Osiris à Khentamenti.

Khnoum. — Arthur E. P. Weigall[1] publie 6 stèles intéressantes de la XVIII-XIX[e] dynastie, trouvées à Binban près de Daraw : 1°) Offrande faite à Khnoum, Sati, Anouke et Amon Ra roi des dieux, par un prince d'Eléphantine User... et un *Setem ash* [du prince d'Ethiopie Merimes] Nekhtou ; 2°) Offrande à Khnoum, par le prince d'Eléphantine Neh..., chef des prêtres de la triade d'Eléphantine ; 3°) Offrande à Khnoum, Sati et tous les dieux de Nubie par le *Setem ash* du prince Merimes Nekhtou ; 4° Offrande à... par le double du prêtre de Khnoum, Sati... ; 5° Khnoum et Sati ; 6°) Un homme est prosterné devant un sanctuaire sur lequel se trouve posé un faucon.

Meh-ar-Meh. — Ce dieu très rare est cité par un monument d'Abydos publié par A. Duringe[2].

Min. — Arthur E. P. Weigall[3] publie une stèle de la XIX[e]-XX[e] dynastie, trouvée à Coptos, d'un prince de Coptos adorant la triade Min, Isis et Hor-si-Isis. Le titre de Min, dieu grand [hiéroglyphes] (sic) est-il connu d'autre part ?

1) Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 16 *Six Steles of the New Empire from Binban*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 111-112.

2) A. Duringe, *Étude sur quelques monuments égyptiens du Musée archéologique de Cannes* (Musée Lycklama). Lyon, Georg, 1907, p. 9.

3) Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 17 *New Empire Stela from Coptos*, dans les *Annales du Service des Antiquites*, IX, 1908, p. 112.

Osiris. — Je n'ai pas vu le livre de R. B. Clymer[1] sur les Mystères d'Osiris.

La troisième partie du livre de J. G. Frazer[2] sur Adonis, Attis et Osiris est entièrement consacrée au dieu des morts égyptien (p. 209-324). L'auteur étudie Osiris, principalement d'après les documents de basse époque. Comme d'ordinaire, il accumule de multiples références bibliographiques, instituant des comparaisons intéressantes entre les rites égyptiens et ceux des peuples les plus divers. Ses assertions paraîtront parfois hasardeuses. En voici un exemple : p. 236-7 : « Si le vieux paysan égyptien éprouvait une joie secrète à récolter et à emmagasiner le grain, il était cependant essentiel qu'il dissimulât son émotion naturelle sous un air de profond accablement. Ne coupait-il pas en effet le corps du dieu du grain sous sa faucille, ne le faisait-il pas écraser sous les pieds du bétail dans l'aire ? » Une note renvoie aux ouvrages donnant des renseignements sur les divers modes de récolte et de dépiquage. Or, si l'on examine les très nombreuses scènes agricoles figurées dans les tombeaux, on y chercherait en vain trace de cette douleur *essentielle* du paysan.

Ces pages rendront néanmoins de grands services car l'auteur a exploité des sources rarement utilisées et dont certaines apportent des détails précieux. On lit par exemple, p. 270 : « Set comme Osiris avait, paraît-il, été dépecé après un règne de 18 jours que l'on commémorait annuellement par une fête de même durée » (Scholia in Cæsaris Germanici Aratea).

Frazer met bien en relief le caractère qu'Osiris avait pris nettement à la basse époque, de dieu de la végétation dont on célébrait annuellement la mort et la résurrection, ce qui rapproche nettement le dieu égyptien des divinités asiatiques Adonis et Attis.

1) R. B. Clymer, *Mystery of Osiris; or Egyptian Initiation*. Allentown, Pa., 1909 (Orientalische Bibliographie).

2) J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*. Londres, Macmillan, 1906. 2e édition, 1907.

A. Moret[1] consacre un article intéressant au dieu Osiris. Je pense qu'il est dangereux de présenter au grand public, comme choses admises généralement, des hypothèses qui demanderaient à être étayées d'arguments solides. Par exemple, p. 654, Moret écrit : « dès l'Ancien Empire, on appliqua à tous les dieux les rites du culte osirien » ; p. 656 : « Aussi les nécropoles les plus anciennes nous ont-elles conservé des cadavres démembrés, suivant le rite osirien ». C'est l'opposé qui paraît vrai : le rite osirien a emprunté aux coutumes funéraires des populations les plus anciennes le démembrement du cadavre du dieu. Il n'y a pas qu'en Egypte que l'on a démembré des cadavres. Moret penche parfois vers des interprétations d'un symbolisme raffiné qui ne paraît pas dans les habitudes des Égyptiens, au moins avant la basse époque. En voici un exemple : p. 656 : « On a vu plus haut que, pour ranimer le cadavre du dieu, il fallut lui transférer la vie d'un animal sacrifié. Celui-ci était le plus souvent un animal dévoué à Set, naturellement l'*adversaire* d'Osiris. Mais, voici le point intéressant. Le taureau, la gazelle ou l'oie, une fois que le sacrificateur les avait décapités et démembrés, se trouvaient dans l'état où Set avait mis Osiris, et d'où celui-ci était parti vers l'immortalité. Dès lors, la victime sacrifiée perd tout caractère hostile. Par la mort osirienne, elle s'est sanctifiée et rachetée ; son âme, que l'immolation a dégagée du corps, se dirige vers le monde des dieux osiriens. Set et Osiris, la victime et le dieu, ne se distinguent plus l'un de l'autre et se rejoignent dans une immortalité pareille ». J'imagine volontiers qu'un théologien égyptien aurait pu arriver à de pareilles conclusions, mais je doute que jamais un Égyptien les ait exprimées[2].

1) A. Moret, *La Passion d'Osiris*, dans la *Revue de Paris*, 1er février 1909, pp. 645-660.

2) Est-il prudent de s'appuyer trop sur la phrase du chapitre XVII du Livre des Morts que Moret traduit : « C'est le cœur d'Osiris qui est dans tous les sacrifices » ? L'examen des variantes des manuscrits pourrait conduire à une traduction plus prosaïque : au lieu de … on a ….

W. Spiegelberg[1] publie une stèle démotique de Berlin dont l'inscription est une plainte à Osiris par un homme assassiné.

Sothis. — Gunter Roeder[2] consacre une excellente monographie aux deux déesses Sothis et Satis, nous montrant comment elles se sont confondues. Des travaux tels que celui-ci font réellement progresser l'histoire de la religion égyptienne et l'on doit espérer que Roeder nous donnera successivement des études semblables sur les principales divinités. Les matériaux du dictionnaire de Berlin, librement utilisés par l'auteur, relèvent l'existence d'une merveilleuse source de documentation religieuse.

L'auteur commence par établir le caractère propre de chacune des déesses Sothis et Satis.

Sothis, déesse stellaire, unie à Orion, est dès les textes des pyramides identifiée à Isis, comme Orion à Osiris. Elle est d'ordinaire représentée comme une femme dans une barque, la tête surmontée d'une couronne de plumes. En tant qu'Isis elle est figurée avec la couronne d'Isis ou même comme une vache couchée dans une barque.

Satis est, dans les textes des pyramides, mise en rapport avec Eléphantine et Sehel, domaine de la déesse Anoukis, sa parèdre dans la triade éléphantinite Khnoum, Satis et Anoukis. Elle porte une coiffure caractéristique, couronne de la haute Égypte flanquée de hautes cornes. Satis et Anoukis paraissent avoir été des divinités nubiennes adoptées par les Égyptiens lors de leur établissement à Éléphantine. Elles jouirent toujours dans le panthéon d'une situation à part ; elles sont les

1) W. Spiegelberg, *Neue demotische Inschriften*, 1. *Ein ägyptisches Rachegebet*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 97-98 avec 1 planche.

2) Gunther Roeder, *Sothis und Satis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 22-30. Voir l'article *Satis*, dans l'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, colonnes 414-422 avec une note complémentaire de Höfer sur l'identification de Satis à des déesses classiques.

véritables maîtresses de la région des cataractes et auprès d'elles Khnoum d'Esneh n'occupe qu'une situation subalterne. Suit l'étude des épithètes de Satis.

Les épithètes des deux déesses ne tardent pas à se confondre, mais Satis reçoit rarement cependant une épithète convenant originairement à Sothis. Celle-ci au contraire emprunte successivement toutes les épithètes de Satis et finit par se substituer si complètement à Satis qu'à l'époque romaine le nom de cette dernière n'apparaît plus qu'exceptionnellement. En fait, il y a combinaison des deux déesses plutôt qu'absorption de l'une par l'autre : la nouvelle déesse reçoit de Sothis son nom, son caractère stellaire et ses rapports avec Isis ; de Satis elle a conservé le vêtement, la situation géographique à Éléphantine à côté de Khnoum et Anoukis, ses attaches avec l'Isis de Philæ, son caractère de dispensatrice des eaux du Nil, protectrice des flèches, etc. Les représentations de cette nouvelle déesse (on trouve déjà un bronze thébain à la XXVIe dynastie) la figurent comme une femme coiffée de la couronne de Satis, surmontée d'une étoile à cinq branches. Si la confusion des deux déesses est complète dans l'Égypte propre dès l'époque saïte, on retrouve encore la déesse Satis dans sa patrie d'origine Éléphantine et la Nubie où on la reconnaît distinctement jusqu'à l'époque romaine.

Tanen. — Ce dieu est caractérisé par une coiffure composée du disque et de deux plumes d'autruche, comme pour le dieu Sebek, G. Jéquier [1] attire l'attention sur le fait qu'une statuette du Musée du Caire n° 38068 (Daressy, *Statues de divinités*, pl. VI et p. 25) nous le montre ayant pour tout vêtement l'étui phallique des Libyens.

Ua. — Percy E. Newberry [2] publie une note sur le dieu

1) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § IX, *Origine du dieu Tanen*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 42-43.

2) Percy E. Newberry, *The petty Kingdom of the Harpoon and Egypt's*

Harpon *Ua* et sur la géographie de la partie nord-ouest du Delta, d'après les documents archaïques.

(*A suivre*). J. CAPART.

Earliest Mediterranean Port, dans les *Annals of Archæology and Anthropology... University of Liverpool*, I, 1908, pp. 17-22 et pl. XVI.

LA DATE ET LE LIEU DE COMPOSITION

DE L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

Il est peu de faits qui paraissent aussi bien établis par l'histoire littéraire des écrits du Nouveau Testament que la composition de l'épître aux Philippiens tout à la fin de la vie de Paul, pendant la captivité qui suivit son arrestation à Jérusalem [1]. Tout au plus a-t-on parfois hésité entre Césarée et Rome, la solution romaine de la question étant cependant de beaucoup la plus généralement adoptée. C'est ainsi que Wendland pouvait récemment écrire, sans apparence d'exagération : « L'épître aux Philippiens date certainement de la captivité romaine » [2]. On pourrait citer des jugements semblables portés par des exégètes et des critiques appartenant aux tendances les plus diverses comme Sabatier, H.-J. Holtzmann, Bernhard Weiss, Godet, Jülicher, Zahn, P. Ewald, Moffat, etc. En faveur de la composition de l'épître à Césarée, il n'y aurait guère à citer, dans ces cinquante dernières années, que Oscar Holtzmann [3] et Spitta [4]. En tous cas, tous les auteurs sont d'accord pour admettre que c'est au cours de la grande captivité césaréo-romaine que l'épître a été composée. Cette idée est si généralement reçue et paraît si solidement établie que l'immense majorité des critiques n'envisage même pas la possibilité d'une autre solution du problème.

1) Nous admettons l'authenticité de cette épître; il est évident que dans l'hypothèse de l'inauthenticité le problème de la date et du lieu de composition se pose tout autrement.

2) Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen.* Tübingen 1912 (Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, I, 3) p. 364. Haupt, de son côté, écrivait, il y a quelques années dans la préface de son commentaire (*Die Gefangenschaftsbriefe*, Goettingen, 1902 (Meyer, VIII-IX, [6-7]), p. 87 de l'intr.), que les indices sur lesquels on s'appuie pour conclure à l'origine romaine sont si nets « que l'opinion contraire n'a pas besoin d'être réfutée ».

3) Oscar Holtzmann, *Theol. Litzg.*, 1890 col. 177.

4) F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Goettingen, 1893, p. 33 s.

Des Introductions au Nouveau Testament que nous avons eu l'occasion de consulter sur ce point (Bleek-Mangold, Hilgenfed, H.-J. Holtzmann, Jülicher, Godet, Salmon, Zahn, Von Soden, Jacquier, Moffat, etc.) une seule, celle de Moffat[1], mentionne très brièvement l'hypothèse de la composition de l'épître au cours d'une captivité éphésienne de Paul[2], une autre, celle de Bernhard Weiss[3], signale — évidemment à titre de curiosité — la théorie de Oeder qui, dans un programme de 1731, proposait Corinthe comme lieu de composition de l'épître[4].

Dès 1900 cependant une hypothèse différente avait été formulée. Dans un ouvrage intitulé *Vincula Sanctorum*[5], H. Lisco avait soutenu que les épîtres de la captivité (Philippiens, Ephésiens, Colossiens, Philémon) et les Pastorales avaient été composées au cours d'une captivité éphésienne de l'apôtre Paul. Ces idées paraissent n'avoir eu, à peu près, aucune influence sur le développement de la critique, sans doute à cause de la large part d'imagination et de fantaisie que Lisco avait fait entrer dans l'élaboration et dans l'exposition de son système[6]. Quelques années plus tard, Deissmann écrivait : « Quand on tiendra compte des possibilités et des probabilités épistolaires on fera sortir le problème de la composition des lettres de la captivité de l'alternative mortelle Rome ou Césarée et on tentera de le résoudre par l'hypothèse qu'au moins les épîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Ephésiens

1) Moffat, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Edinburgh, 1911, p. 169.

2) Ce que nous appellerons pour plus de commodité l'hypothèse éphésienne en opposition avec l'hypothèse romaine.

3) B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*[3], Berlin, 1897, p. 261.

4) On pourrait en dire autant des commentateurs dont nous avons eu les œuvres entre les mains. Si on excepte Dibelius dont il sera question plus loin, Haupt (p. 82 n. 1, et p. 86) est le seul qui signale, mais pour l'écarter d'un mot, le système de Lisco. Les autres ne le mentionnent même pas.

5) H. Lisco, *Vincula sanctorum. Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus*, Berlin, 1900.

6) Lisco a encore aggravé ces défauts dans une publication ultérieure (*Roma peregrina, Ein Ueberblick über die Entwickelung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1901) où il soutient que le Christianisme n'est arrivé à Rome qu'en 186 et que les textes antérieurs où il est question de Rome se rapportent à un faubourg d'Ephèse qui s'appelait Roma. Tout en rendant hommage à l'érudition et à l'ingéniosité de Lisco, Arnold Meyer dans le *Theol. Jahresber.* (1900, p. 267) et Clemen dans la *Theol. Litzg.* (1900, c. 631 s.) écartent absolument ses conclusions.

(Laodicéens) ont été composées pendant une captivité à Éphèse »[1], et il ajoutait en note[2] qu'il avait exposé cette hypothèse dans ses leçons dès 1897, par conséquent antérieurement à la publication de Lisco. En ce qui concerne en particulier l'épître aux Philippiens, Deissmann écrivait : « Son lieu de composition a grand besoin d'être examiné à nouveau »[3].

Enfin, en 1910, Albertz exposait dans un article des *Theologische Studien und Kritiken* une théorie sur la composition de l'épître aux Philippiens à Éphèse[4]. Il a eu le mérite de donner le premier à l'hypothèse éphésienne un caractère systématique et cohérent, et de faire valoir en sa faveur une série d'arguments très frappants[5]. C'est sans doute, dans une certaine mesure, à l'impression produite par les travaux que nous venons d'énumérer qu'est dû le fait que, dans le plus récent commentaire qui ait paru sur l'épître aux Philippiens, celui de Martin Dibelius, on lise cette phrase : « L'origine romaine de l'épître ne pouvant être rigoureusement démontrée, il faut envisager l'autre hypothèse, celle de la composition de l'épître au cours d'une captivité non romaine, par exemple d'une captivité éphésienne[6] ».

L'importance de la question, ses conséquences pour la manière dont on doit se représenter le développement et l'évolution du système paulinien, le fait que jusqu'à présent, elle ne paraît pas avoir été connue en France, justifiera peut-être que nous donnions ici un bref exposé de l'hypothèse éphésienne en l'appuyant, en partie sur les considérations qu'on a fait valoir en sa faveur, en partie sur quelques arguments

1) Deissmann, *Licht vom Osten*², Tübingen, 1909, p. 171. La première édition est de 1908.

2) p. 171, n. 1.

3) Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 172.

4) Albertz, *Ueber die Abfassung des Philipperbriefes des Paulus zu Ephesus*, *Studien und Kritiken*, 1910, p. 551 s. Albertz s'attache à montrer la vraisemblance d'une captivité éphésienne. Il insiste beaucoup sur l'argument tiré de la comparaison entre la langue de l'épître aux Philippiens et celle des autres épîtres. Enfin il essaye de montrer que c'est contre la propagande judéo-chrétienne alors à ses débuts que l'apôtre met ses lecteurs en garde au chapitre 3.

5) Bruckner, rendant compte dans le *Theol. Jahresber.* (1910, p. 338) du travail d'Albertz, reconnaît la valeur de plusieurs de ses arguments, mais se prononce toutefois pour la solution traditionnelle.

6) Dibelius, *Die kleinen paulinischen Briefe*, Tubingen, 1911 (Lietzmann, *Handb. z. N. T.* III, 2) p. 48. Un de nos élèves qui revient de Berlin nous apprend que, dans un cours d'introduction au Nouveau Testament professé pendant l'été 1912, Harnack, tout en maintenant son point de vue antérieur, a déclaré qu'il n'y avait rien de décisif à opposer à l'hypothèse éphésienne.

nouveaux. Pour être traitée à fond, la question devrait l'être dans une étude d'ensemble sur la vie et les épitres de Paul, aussi nous bornerons-nous à quelques indications qui suffiront, nous l'espérons, pour montrer qu'il y a lieu de poser à nouveau le problème du lieu et de la date de composition de l'épitre aux Philippiens.

Quelle que soit l'opinion qu'on adopte en définitive, on ne peut, nous semble-t-il, sérieusement contester qu'il y ait une grave faute de méthode dans la manière habituelle de traiter le problème qui nous occupe. Des données de l'épitre une seule chose résulte avec certitude, c'est que Paul est prisonnier. Inconsciemment on se laisse ici influencer par le livre des Actes. On n'ignore pas, sans doute, que le récit qu'il donne de la vie de Paul est, à bien des égards, suspect. C'est cependant dans le cadre qu'il fournit qu'on cherche instinctivement à faire entrer les événements que font connaître les épitres. C'est ainsi qu'on est amené à dater l'épitre aux Philippiens de la grande captivité césaréo-romaine. Et comme, d'autre part, l'épitre nous montre Paul préparé au supplice et qu'en un certain sens, elle a le caractère d'un testament spirituel, on conclut qu'elle a dû être écrite tout à la fin de cette captivité. Et pourtant Paul a certainement été prisonnier d'autres fois encore et au cours de ces diverses captivités [1] il a dû, à mainte reprise, voir la mort de près.

Les seuls indices positifs que l'on ait fait valoir en faveur de l'hypothèse romaine sont les deux expressions *le prétoire* (*1*, *13*) et *ceux de la maison de César* (*4*, *22*). Aucune des deux n'est décisive [2]. Le mot *prétoire* ne désigne pas seulement le camp prétorien à la porte Viminalis à Rome, mais peut s'appliquer aussi à tout palais de gouverneur de province. Et même s'il était établi, comme quelques-uns l'ont pensé, que *le prétoire* dans l'épitre aux Philippiens désigne *les Prétoriens*, il ne faudrait pas oublier que des inscriptions funéraires ont établi qu'un détachement de prétoriens était stationné à Ephèse [3].

Les gens de la maison de César dont il est question dans 4, 22 sont, non pas des parents de l'empereur, mais de ses esclaves ou de ses affranchis. Or, ces esclaves et ces affranchis se rencontraient dans tout

1) Zahn, art. *Paulus* dans Herzog-Hauck, *R. E.*[3], t. XV, p. 83.

2) Deissmann (*Licht vom Osten*, p. 172) s'exprime ainsi : « Une statistique précise de l'emploi des termes de *prétoire* et de *maison de César*, les seuls qu'on ait fait valoir en faveur de Rome, montrerait que ce ne sont pas des termes caractéristiques pour Rome.

3) Voir sur ce point le commentaire de Dibelius, p. 47 s.

l'empire ; nous savons en particulier par des inscriptions qu'ils avaient formé un collège à Ephèse[1].

Clément Romain[2] dit, en parlant de l'apôtre Paul : « Sept fois il a porté des chaînes ». Les épîtres confirment ce témoignage sur les multiples captivités de l'apôtre. Les emprisonnements sont au premier plan dans l'énumération qu'il fait des souffrances qu'il a endurées pour le Christ (*II Cor.*, *11*, *23*) et la manière dont Paul les mentionne empêche de penser qu'il puisse s'agir uniquement de brèves détentions comme celle que l'apôtre eut, d'après le livre des Actes, à subir à Philippes (*Actes*, *16*, *23-40*). Il y a de très sérieuses raisons de penser qu'un de ces emprisonnements doit être placé à Ephèse vers la fin du séjour de l'apôtre[3]. L'auteur des Actes est si mal renseigné sur cette période de l'activité de Paul que son silence sur ce point n'est pas une objection. Paul a eu à Ephèse des adversaires plus nombreux ou plus acharnés que ceux qu'il a rencontrés ailleurs puisqu'il éprouve le besoin de signaler le fait aux Corinthiens (*I Cor.*, *16*, *9*) ; mais il y a plus : un texte — obscur il est vrai — de la première épître aux Corinthiens fournit un argument d'un grand poids à l'appui de l'hypothèse d'une captivité éphésienne. A propos de la négation de la résurrection des morts, Paul s'exprime ainsi : « Pourquoi (si les morts ne ressuscitent pas) nous exposons-nous tous les jours aux périls ? Chaque jour je meurs... Si c'est à un point de vue purement humain (κατὰ ἄνθρωπον) que j'ai combattu contre les bêtes fauves à Ephèse, à quoi

1) Voir le commentaire de Dibelius, p. 64. — Albertz (p. 578, n. 1) reprenant un argument de Lisco (*Vincula sanctorum*, p. 41) indique que la salutation particulière envoyée de la part des affranchis ou des esclaves impériaux s'expliquerait très bien dans l'hypothèse éphésienne par le fait que les esclaves impériaux, circulant entre Ephèse et Rome, pouvaient avoir eu l'occasion d'entrer en relations avec leurs coreligionnaires de Philippes en passant par cette ville qui se trouvait sur la Via Egnatia, la grande voie de communication entre Rome et l'Orient.

2) I, 5, 6.

3) Sur ce point voir Albertz (p. 552 ss.). Si *Rom. 16* était, comme on l'a souvent pensé, une lettre ou un fragment de lettre adressée à Ephèse, la mention dans ce texte d'Andronicus et de Junias que Paul appelle ses « compagnons de prison » (*Rom.*, *16*, *7*) fournirait un argument décisif en faveur de l'hypothèse (cf. Albertz, p. 562), mais la théorie qui fait de *Rom. 16* une lettre aux Ephésiens ne nous paraît pas suffisamment établie pour qu'on puisse faire état de cet argument, du moins sous cette forme. Retenons seulement qu'à l'époque de son second séjour à Corinthe, Paul avait derrière lui une captivité qui semble avoir eu une certaine importance.

bon? » (*I Cor.*, *15*, *30 s.*). Ce texte n'aurait aucun sens si l'apôtre n'avait couru dans l'épisode auquel il fait allusion un réel danger de mort. Il faut donc écarter l'hypothèse d'après laquelle les bêtes fauves seraient des judaïsants hostiles à Paul. Il nous semble naturel de penser que l'apôtre fait allusion à une condamnation *ad bestias* qui faillit être prononcée contre lui et qui, à un moment donné, paraissait si certaine qu'il pouvait se considérer comme déjà engagé dans l'arène[1]. Le texte de *I Cor.*, *15*, *30 s.*, ainsi compris — et il ne nous semble pas qu'on puisse l'interpréter autrement — suppose un procès et par suite un emprisonnement à Éphèse. C'est au cours de cette captivité que l'épître aux Philippiens pourrait avoir été écrite. Nous avons donc à choisir entre deux hypothèses, l'une romaine, l'autre éphésienne. Pour décider entre elles, il faut rechercher laquelle rend le mieux compte de tout ce que l'épître nous fait connaître.

L'examen de la langue et du style de l'épître est plus favorable à l'hypothèse éphésienne qu'à l'hypothèse romaine. Chacun peut, par une simple lecture des documents, constater qu'à ce double point de vue l'épître aux Philippiens se rapproche beaucoup plus des épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains que des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens qu'on ne saurait rejeter en bloc et qui, dans l'hypothèse romaine, auraient été écrites avant l'épître aux Philippiens[2]. Le moins qu'on puisse dire, en présence de ces constatations, c'est qu'il serait peu naturel que Paul, après avoir traversé une période de dépression et de vieillissement qui se traduirait par le style diffus et prolixe des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, ait retrouvé dans l'épître aux Philippiens la vigueur et la puissance qui caractérisent la langue des grandes épîtres. Le caractère littéraire de l'épître aux Philippiens s'explique beaucoup mieux si cette épître appartient à la période des grandes lettres, ce qui serait le cas si elle avait été composée à Éphèse, car alors elle se placerait entre la première épître aux Thessaloniciens[3] et la première aux Corinthiens.

1) Albertz (p. 558) pense à une condamnation réelle et explique que Paul n'ait pas perdu ses droits civils par l'hypothèse d'une grâce intervenue après la condamnation. On ne comprendrait pas alors que Paul n'ait pas fait entrer la condamnation *ad bestias* dans l'énumération de ses souffrances (*II Cor.*, *11*, *23 s.*).

2) Albertz, p. 555, Bruckner (*Th. Jahresber.*, 1910, p. 338), reconnaît la valeur de cet argument.

3) Ou la seconde si celle-ci est tenue pour authentique.

La composition des épîtres aux Thessaloniciens et aux Philippiens à des dates assez rapprochées expliquerait certaines affinités qui existent entre elles et dont on ne tient pas, en général, un compte suffisant. C'est d'abord la rareté relative des citations de l'Ancien Testament. On pourrait, sans doute, l'expliquer par le caractère de ces lettres où Paul s'adresse à des églises qui lui sont très attachées et où, par conséquent, il a moins à discuter que lorsqu'il s'agit de convaincre des adversaires ou de rallier des hésitants. L'affinité qu'il y a sur ce point entre les deux épîtres n'en reste pas moins frappante. Il faut noter aussi que ces deux lettres[1] sont les seules où Paul ne prenne pas dans la salutation le titre d'apôtre. Ce fait encore pourrait être expliqué par le caractère des lettres, il l'est cependant mieux par l'hypothèse d'une évolution dans les habitudes épistolaires de Paul[2].

Au point de vue de la situation générale, ce qu'il y a de plus caractéristique dans l'épître aux Philippiens, c'est que les adversaires du christianisme ce sont les Juifs[3]. Ces personnages sont visés dans *3, 2* et dans *3, 18-19*. L'apôtre leur oppose — et c'est ce qui établit le lien entre les deux passages — la manière dont se conduisent les Chrétiens, celle dont il se conduit en particulier. Ces personnages sont des Juifs ou des judaïsants puisque Paul (*3, 2. 3.*) les qualifie de « fausse circoncision »[4] en leur opposant les Chrétiens comme la « vraie circoncision ». Cela résulte aussi de la manière dont Paul énumère ses titres au point de vue du judaïsme, montrant qu'il aurait beaucoup plus de raisons que ses adversaires à se confier dans la chair (*3, 4 s.*). Certains termes du *verset 19*, il est vrai (leur dieu est leur ventre et ils mettent leur gloire dans leur honte) paraissent viser des épicuriens jouisseurs[5] plu-

1) Auxquelles il faut ajouter la seconde aux Thessaloniciens qui, si elle est authentique, appartient exactement à la même période que la première et qui, si elle ne l'est pas, reproduit intentionnellement ses formules.

2) On pourrait en dire autant du fait que dans ces deux épîtres Paul nomme un coauteur. A ce point de vue, l'épître aux Philippiens et l'épître aux Thessaloniciens viennent se placer dans un groupe qui comprend encore les deux épîtres aux Corinthiens et l'épître aux Colossiens ; donc (mais en partie seulement, l'épître aux Colossiens faisant exception,) les premières en date des lettres de Paul.

3) Sur ce point nous adoptons une manière de voir très différente de celle d'Albertz (p. 583) pour qui l'épître aux Philippiens polémise contre les Judéo-chrétiens.

4) κατατομή.

5) Comme ceux qui sont visés dans *Rom.*, 16,18.

tôt que des Juifs. Mais Lipsius[1] a montré que ces termes, bien interprétés, peuvent parfaitement se rapporter aux judaïsme. Des Juifs, en effet, on peut dire que leur ventre est leur Dieu puisqu'ils accordent une attention religieuse à ce qui concerne la nouriture faisant consister l'essentiel de la religion dans l'observation de rites alimentaires. Et de même αἰσχύνη peut être un euphémisme qui désigne la partie du corps sur laquelle se pratique la circoncision. Les deux parties de la phrase viseraient donc les deux éléments principaux de la loi mosaïque : rites alimentaires et circoncision.

Ce qui prouve qu'il ne s'agit pas de Judéo-chrétiens, mais de Juifs proprement dits, c'est que Paul ne cherche pas à gagner ou à persuader ses adversaires, ce qu'il ne manquerait pas de faire s'il s'agissait de membres de l'église. Il ne s'efforce pas non plus de démontrer, comme il le fera dans l'épitre aux Galates, qu'il n'y a aucune combinaison possible entre l'économie juive et l'évangile, démonstration qu'on attendrait de lui s'il avait affaire à des gens qui cherchaient à accorder la loi et la foi. Les adversaires que Paul combat dans notre épitre sont donc des Juifs qui s'efforçaient de gagner les Chrétiens, considérant sans doute que Paul leur avait préparé les voies en amenant des païens à rompre avec le polythéisme et qu'il ne leur restait plus qu'à les amener à se rattacher au peuple élu. L'absence à propos de ces personnages de toute allusion au judéo-christianisme, à ses prétentions et à la controverse entre pagano et judéo-chrétiens ne s'explique que si l'épitre est antérieure à la période des grandes luttes. Comment n'y aurait-il aucune allusion à ces luttes dans une lettre postérieure aux crises de Galatie et de Grèce, postérieure aussi à l'épitre aux Romains qui témoigne quelle place occupait désormais dans la pensée de Paul le problème des rapports entre le judaïsme et l'évangile[2].

L'hypothèse éphésienne rend aussi bien et, dans un certain nombre de cas, beaucoup mieux compte que l'hypothèse romaine de ce que

1) Lipsius, *Hand Commentar*, II, 2[2], Freiburg i. B., 1892, p. 241.

2) Les épitres aux Ephésiens et aux Colossiens montrent que Paul ne se désintéressa pas dans la suite de ce problème. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de voir, comme l'a proposé l'école de Tübingue dans le passage relatif à Evhodie, à Syntyche et à Sunzuge (*4, 2. 3*), une allusion au conflit du pagano et du judéo-christianisme et une exhortation aux deux fragments de l'église à vivre en paix l'un avec l'autre. Cette explication nous paraît difficilement compatible avec l'authenticité de l'épitre qui est, pour nous, inattaquable et surtout une allusion si discrète qu'elle est presque méconnaissable ne répondrait pas aux préoccupations qu'on attribue ici à l'auteur.

l'épître aux Philippiens nous révèle sur l'église au sein de laquelle Paul se trouve au moment où il écrit, sur celle à laquelle il s'adresse et sur ses rapports avec l'une et l'autre. L'apôtre est certainement entouré d'une communauté nombreuse : l'évangélisation, un moment entravée, a repris sa marche en avant (*Phil.*, *1*, *13 s.*). Mais tous ceux qui sont à l'œuvre n'agissent pas avec des sentiments que l'apôtre approuve entièrement. Il y a des gens qui prêchent l'évangile par jalousie et dans la pensée de causer du souci à l'apôtre (*Phil.*, *1*, *15 s.*). Ces indications, dit-on généralement, conviennent bien pour Rome, mais elles ne conviennent pas moins bien pour Ephèse. Là aussi il y avait une église importante, et Paul y avait rencontré des adversaires puisque c'est peu après avoir quitté Ephèse qu'il parle des dangers que lui ont fait courir les faux frères (*II Cor.*, *11*, *26*).

L'indifférence que l'apôtre témoigne à l'égard d'une prédication différente de la sienne et inspirée par des motifs d'hostilité contre lui s'explique bien mieux avant l'époque des grandes luttes, alors que Paul peut croire qu'il ne s'agit pas d'autre chose que d'une question de personnes qu'elle ne s'explique plus tard, à un moment où Paul a compris que c'est son évangile même que met en cause la prédication de ses adversaires. Pour expliquer cette indifférence de Paul qui contraste si vivement avec l'état d'esprit que nous révèle l'épître aux Galates, on parle de la résignation qui serait la disposition dominante de l'apôtre dans l'épître aux Philippiens. Cette explication n'est pas fondée, car le passage où Paul traite ses adversaires de chiens et de mauvais ouvriers (*3*, *2*) témoigne de tout autre chose que d'indifférence et de résignation.

En ce qui concerne la situation de l'église de Philippes, nous savons qu'elle traverse au moment où Paul écrit une période de persécutions (*1*, *27-30*). Si notre épître a été écrite à Ephèse vers la fin du séjour de Paul cette persécution peut être identifiée aux tribulations par lesquelles avaient passé les églises de Macédoine et dont l'apôtre parle dans *II Cor. 8*, *2*.

Sur aucun point les avantages de l'hypothèse éphésienne ne sont aussi manifestes que pour ce qui concerne les relations entre l'apôtre et l'église de Philippes. L'épître suppose qu'il y a eu entre Paul et les Philippiens de nombreux échanges et elle en prévoit de nouveaux, ce qui ne peut se comprendre que si les relations entre la ville où Paul est retenu prisonnier et Philippes sont relativement faciles[1]. Cette condi-

1) Albertz, p. 567.

tion est réalisée pour Ephèse beaucoup mieux que pour Rome ou pour Césarée. Les Philippiens ont appris que Paul était prisonnier, ils ont su qu'un changement était survenu dans sa situation (*1, 12*), ils ont envoyé auprès de lui Epaphras; celui-ci étant tombé malade, ils en ont été informés; Epaphras, à son tour, a su que les Philippiens étaient inquiets à son sujet (*2, 25 s.*). Tout ceci a dû se passer en assez peu de temps puisque Paul n'a pas encore remercié les Philippiens de l'envoi qu'ils lui ont fait par l'intermédiaire d'Epaphras. Des relations non moins nombreuses sont prévues pour la période qui doit suivre immédiatement la composition de l'épître : Epaphras doit revenir à Philippes (*2, 25*). Peu après il sera suivi de Timothée. Celui-ci reviendra auprès de Paul puisque l'apôtre l'envoie pour avoir des nouvelles des Philippiens (*2, 19 s.*) Paul espère que lui-même pourra sans tarder revenir à Philippes (*2, 24*). Tous ces faits, en particulier le projet de Paul de venir peu après avoir envoyé Timothée et avoir eu par lui des nouvelles des Philippiens, ne se comprennent que si Paul est emprisonné assez près de Philippes.

Il faut revenir sur le dernier point indiqué. Au moment où Paul écrit, il estime que son affaire sera bientôt réglée; à ce moment-là il enverra Timothée qui devra revenir vers lui et lui-même partira peu après pour la Macédoine. Ceci est à rapprocher de la situation que nous fait connaître la première épître aux Corinthiens. Au moment où il écrit cette lettre, Paul est à Ephèse. Timothée l'a quitté depuis peu pour aller à Corinthe (*I Cor., 4, 17*), mais non directement puisque l'épître écrite et envoyée après son départ doit arriver à Corinthe avant lui (*I. Cor., 16, 10*). Toutes les vraisemblances sont pour que la mission que Timothée avait à accomplir avant de venir à Corinthe ait eu la Macédoine pour objet. Quant à Paul il attend pour quitter Ephèse la Pentecôte qui ne doit plus, à ce moment-là, être très éloignée. Timothée le rejoindra avant son départ. Son intention est d'aller d'abord en Macédoine puis à Corinthe (*I Cor., 4, 17; 16, 5. 8. 11*). Cette situation est identique à celle qu'indique l'épître aux Philippiens. On est autorisé par là à penser que le projet annoncé dans la lettre aux Philippiens est en voie d'exécution quand Paul écrit la première épître aux Corinthiens. L'épître aux Philippiens a donc dû être composée à Ephèse avant la première aux Corinthiens.

Un argument très fort en faveur de l'hypothèse éphésienne nous est fourni par l'examen des projets de Paul. Les plans de l'apôtre avant son départ pour Jérusalem sont d'aller à Rome et de partir de là pour

l'évangélisation de l'Espagne. A son départ de Corinthe, au printemps 57, Paul a très nettement le sentiment que son œuvre est achevée en Orient et qu'il lui faut désormais chercher un nouveau champ d'activité. Ces projets sont nettement exposés dans l'épître aux Romains (*Rom.*, *15*, *19 s.*). Paul les avait fait certainement connaître aux Philippiens lorsqu'il avait passé en Macédoine en se rendant de Corinthe à Jérusalem. Dans l'épître aux Philippiens où il n'y a aucune trace de ces projets, l'apôtre a si peu le sentiment d'avoir achevé sa tâche en Orient qu'il écrit, s'adressant, il est important de le noter, à une église dont le développement n'avait été entravé par aucune crise : « Demeurer dans la chair est beaucoup plus utile à cause de vous » (*1*, *24*). Il a donc le sentiment que son œuvre en Orient n'est pas achevée. Son projet, pour le moment où il sera remis en liberté n'est pas d'aller en Espagne mais de venir à Philippes. Paul n'aurait pu venir de Rome à Philippes sans renoncer, au moins provisoirement, à ses projets d'évangélisation en Espagne et il serait bien surprenant qu'il n'ait pas exposé et expliqué à ses lecteurs cette modification de ses plans.

Un dernier point reste à noter. L'hypothèse éphésienne permet de se représenter d'une manière beaucoup plus organique que l'hypothèse romaine les relations entre Paul et les Philippiens[1]. Dans l'hypothèse romaine ces relations, après avoir été très étroites, se seraient singulièrement relâchées. Dans les temps qui ont suivi immédiatement le départ de Paul de Philippes, après la première prédication de l'évangile dans leur ville, les Philippiens ont, à trois reprises au moins, — deux fois quand Paul était à Thessalonique (*Phil.*, *4*, *16*), au moins une fois pendant son séjour à Corinthe (*Phil.*, *4*, *15*. *II Cor.*, *11*, *9*) fait à l'apôtre — des envois d'argent. Il serait bien étrange qu'ils aient attendu jusqu'à la fin de sa captivité romaine pour lui donner une nouvelle preuve de leur attachement. Étant données les relations particulièrement cordiales que toute la lettre suppose entre Paul et les Philippiens, pourquoi Paul ne fait-il pas allusion dans sa lettre aux deuxième et troisième visites qu'il avait faites à Philippes? Pourquoi surtout, là où il parle de la générosité des Philippiens, ne rappelle-t-il pas la part importante qu'ils avaient prise à la collecte, à un moment où les difficultés matérielles qu'ils traversaient, rendaient cette participation particulièrement méritoire (*II Cor.* *8*, *1 s.*)? Dans l'hypothèse éphésienne ces difficultés n'existaient pas puisque les faits sur lesquels Paul

1) Albertz, p. 566 s.

garde le silence sont postérieurs au moment auquel écrivait Paul[1].

De l'examen auquel nous nous sommes livrés, il nous paraît résulter avec évidence que l'ensemble des faits que l'on peut constater à propos de l'épître aux Philippiens s'explique beaucoup mieux dans l'hypothèse éphésienne que dans l'hypothèse romaine. Il nous faut encore montrer qu'on ne saurait tirer une objection contre cette conclusion d'une considération tirée de l'eschatologie de l'épître aux Philippiens[2]. On dit[3] qu'il y a deux phases dans l'eschatologie paulinienne. Dans l'une qui est représentée par la première aux Thessaloniciens (*4, 15 s.*) et par la première aux Corinthiens (*15, 51 s.*), l'apôtre est convaincu qu'il sera encore au nombre des vivants au moment du retour du Christ. Il se représente alors que les morts doivent rester jusqu'à ce moment dans un état de sommeil ou d'anéantissement provisoire. Plus tard il conçoit qu'il pourrait bien mourir avant la parousie et, sous l'influence de cette conception nouvelle, apparaissent des idées comme celles que nous trouvons dans la seconde aux Corinthiens sur la croissance progressive de l'homme intérieur et sur la mort conçue comme le retour auprès du Christ (*II Cor., 4, 16-5, 10*). C'est à cette seconde phase, dit-on, qu'appartient l'épître aux Philippiens, où pour l'apôtre mourir c'est un gain parce que c'est aller avec Christ (*1, 21, 23*). Cet argument n'a pas la portée qu'on lui prête. Il n'est pas nécessaire pour le montrer, d'entrer dans une discussion approfondie de l'eschatologie paulinienne. Il suffit de noter quelques points essentiels. Il n'y a pas eu deux phases de l'eschatologie paulinienne, mais il y a dans cette eschatologie, laquelle n'a à aucun degré un carac-

1) Le passage *4, 10*, par lequel on prétend expliquer une longue interruption des témoignages d'affection donnés par les Philippiens à l'apôtre, est parfaitement naturel dans notre hypothèse. Depuis le départ de Paul de Corinthe, c'est-à-dire depuis la date extrême du dernier envoi fait par les Philippiens à l'apôtre jusqu'au moment de sa captivité éphésienne, quatre ans environ se sont écoulés. Le délai est suffisant pour justifier l'expression dont se sert l'apôtre.

2) Bruckner (*Th. Jahresber.*, 1910, p. 338) oppose cette objection à la théorie de Albertz.

3) Voir par exemple Sabatier, *Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort? Revue chrétienne*, 1894, I, p. 1 s. Contre Sabatier, Godet (*La victoire de la vie sur la mort, d'après Saint Paul, Revue chrétienne*, 1894, I, p. 194 s.) a soutenu que la conception eschatologique de Paul était restée constamment la même, bien que l'apôtre ait varié sur la question de savoir s'il serait encore vivant au moment de la parousie.

tère systématique, des éléments d'origine et de nature très différents. En même temps qu'il affirmait dans la première épître aux Corinthiens qu'il se trouverait au jour de la parousie parmi les vivants, Paul déclarait : « Dieu a ressuscité le Seigneur Jésus et nous ressuscitera nous aussi par sa puissance » (*I Cor.*, *6*, *14*) et, d'autre part, au moment même où il envisageait l'imminence de sa mort comme possible il écrivait cette phrase qui suppose une conception identique à celle de l'épître aux Thessaloniciens et de I Corinthiens *15* : « C'est du ciel que nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jesus-Christ qui transformera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps glorieux suivant le pouvoir qu'il a de se subordonner toute chose » (*Phil.*, *3*, *20 s.*). Il ne faut donc pas parler de deux phases successives de l'eschatologie paulinienne, mais d'éléments juxtaposés dans cette eschatologie et qui apparaissent les uns ou les autres suivant la question que traite l'apôtre et le point de vue auquel il se place pour la traiter.

L'hypothèse éphésienne étant admise en principe, il faut encore rechercher quelle date exacte doit être attribuée à notre épître. Elle doit être sensiblement antérieure à la première épître aux Corinthiens (printemps 56 d'après notre chronologie) puisque, dans la première aux Corinthiens, Paul ne dit rien de l'issue de son procès ce qui suppose que les Corinthiens en ont été déjà instruits soit par sa première lettre (épître précanonique), soit par quelque autre voie. D'autre part, la captivité éphésienne doit certainement tomber vers la fin du séjour de Paul à Ephèse puisque, au moment où Paul entrevoit la fin de son procès, il expose le projet de bientôt quitter l'Asie pour venir à Philippes. Peut-être doit-on admettre que l'épître a été écrite vers la fin de l'année 55.

Maurice Goguel.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1911 (*Suite*[1])

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1911.

Janvier. Mlle ANNETTE S. BEVERIDGE, *The Baber-Nama. A passage judged spurious in the Hayderabad manuscript.* Discussion sur un passage des *Mémoires* de Baber, jusqu'ici considéré comme authentique et rejet de son authenticité pour des raisons d'histoire et de style. — Miscellaneous Communications. T. W. RHYS DAVID, *Does al Ghazzali use an Indian Metaphor.* L'auteur rappelle que dans l'Udana se trouve la parabole des aveugles qui, appelés à décrire un éléphant, ne le faisaient que d'après la partie qu'ils avaient touchée. Il faut ajouter qu'il a passé en chinois dans le *Yi-tsou-King*, traduit au IIIe siècle de notre ère : cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitâka chinois* (Paris, 1910, 3 vol. in-8), t. I, nº 86, p. 336 339. Une comparaison semblable se trouve dans la version persane de l'*Ihya el 'Oloum* de Ghazzali (lire Ghazali). — DUNCAN MAC DONALD, *Lost Ms. of the Arabian Nights.* Il attire l'attention sur le manuscrit dont se servit White et qu'il serait utile de comparer avec celui de Galland. — CH. C. TORREY, *The newly discovered Arabic Tale of 'Ali Baba and the Forty Thieves.* L'auteur fait ressortir l'importance de ce texte publié par Mac Donald. — Bibliographie : GEYER, *Beitraege zum Diwân des Ru'bah.* Compte rendu élogieux du supplément donné à l'édition de Roubah par Ahlwardt qui avait négligé un nombre considérable d'auteurs et de manuscrits. C. R. par J. KRENKOW. — *The Glory of the Shia World* trad. par SYKES. L'ouvrage retarde sur le temps présent, mais il faut dire qu'il avait été écrit il y a plus de deux ans ; il n'en est pas moins un tableau intéressant de la vie chi'ite et l'on doit en féliciter le major Sykes qui est bien en réalité l'auteur et non le traducteur du livre. C. R. par H. B. AHMED ZEKI BEY. — *Mémoire sur les moyens propres à déterminer en Egypte une renaissance des lettres arabes.* C. R.

1) Voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LXVI, p. 201.

par A. B. G. Les mesures proposées sont excellentes, mais elles ne devront pas être limitées au Qaire. — H. Derenbourg, *Omara du Yémen*, t. II. Analyse très sommaire du livre par H. Hirschfeld. — Mu'in eddin, *The history of the Taj and the Buildings in its Vicinity*. Ouvrage intéressant à cause de la description des tombes, des mosquées et du palais entre le fort d'Agrah et le Tâj. C. R. par W. Irving.

Juillet. Amedroz. *The Maqalim jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi*. Étude approfondie de ce chapitre qui suit celui de l'office du qâdhi. Cette juridiction a pour but soit d'empêcher, soit de réprimer les actes d'injustice : elle fut d'abord exercée par le Prophète, puis par les khalifes, moins les trois premiers ; plus tard, sous la décadence du khalifat, elle passa aux vizirs, malgré quelques tentatives de réaction. — Bibliographie : *The quatrains of Abu Sa'id*, éd. by Maulavi 'Abdul Wali. Abu Sa'id (Fazl Allah) est un des plus anciens mystiques de Perse et il a fait du quatrain la forme employée désormais pour exprimer les pensées des poètes. Il naquit à Mahna en 967 de J. C. et mourut en janvier 1049. Compte rendu par H. Beveridge. — *Tahdib et Tahdib* d'Ibn Hadjar el Asqalôni. La publication de ce célèbre recueil de biographies (12.455 notices) est un immense service rendu aux études musulmanes. C. R. par F. Krenkow. — Djelal eddin Roumi, *The Masnavi*, trad. et com. par C. E. Wilson. La traduction du grand mystique persan dont on n'avait ici que des versions partielles, était indispensable, et le commentaire pour lequel les auteurs persans, ourdous, turks et arabes ont été utilisés, témoigne d'un immense travail et d'un grand soin. C. R., par J. S. Haig. — Gertrude Lowthian Bell, *Amurath to Amurath*. Récit de voyage de *H*aleb à *K*onieh, en passant par Babylone, composé par un voyageur de race et intéressant à la fois au point de vue littéraire, historique et archéologique. C. R. par T. G. Pinches.

Journal des Savants.

Nouvelle série. IX[e] année, 1911.

Janvier. Bibliographie. Djelal es Saad Bey, *Constantinople, de Byzance à Stamboul*. Dans sa seconde partie, l'auteur recherche les origines de l'art turk et il voit une combinaison de l'art saldjouqide avec l'art grec, mais il ne tient pas compte des éléments apportés par les artistes italiens au service des sultâns. C. R. par Bréhier.

Février. M. Van Berchem, *L'architecture musulmane de la Perse*.

Étude importante à propos du livre de M. Sarre, sur les mosquées, dont le type fut introduit en Perse par la conquête musulmane et rayonna dans toute l'Asie occidentale, dépassant les limites de la Perse ; sur les mausolées, les minarets, la décoration et l'épigraphie.

Juillet. Bibliographie. I. GOLDZIHER, *Vorlesungen über dem Islam*. Analyse consciencieuse et juste appréciation de cet excellent ouvrage, par M. VAN BERCHEM.

KELETI SZEMLE.

XIIe année, 1911.

Fasc. 1-2. Bibliographie. *Oriental archiv*, 1 fasc. C. R. par OSZTERN ; il mentionne le travail de Ph. W. Schutz, sur la peinture dans l'Islam ; et les *Beitraege zur mohammedanischen Archaeologie*, de T. J. ARNE, qui a fait connaître les sculptures de Biredjik, preuve de l'existence d'une école aux XIIe et XIIIe siècles, au service des princes turks.

Fasc. 3. Bibliographie. T. MENZEL, *Aus Hikmet's Chāristān und Gulistan*. Traduction de quelques morceaux du livre dont il a été parlé au tome 2 de l'*Islam*. — BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rachid ed din*. C. R. par OSZTERN L. Cette première partie est consacrée à signaler l'importance de l'œuvre de l'historien persan et à rendre justice aux prédécesseurs de MM. Blochet, Quatremère et Bérézin. J'ajouterai que des extraits, sans notes ni préface, furent publiés à Paris en 1847.

MITTEILUNGEN DER SEMINARS FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN ZU BERLIN.

XIVe année, 1911.

Fasc. II. KAMPFFMEYER, *Studien und Mitteilungen der deutschen Marokko-Bibliothek*. Catalogue d'ouvrages orientaux de toute nature qui font partie de cette Bibliothèque installée à Tanger. — MARTIN HARTMANN, *Zur Islambreitung in Afrika*. Les réponses provoquées par ce questionnaire fourniront à l'étude de l'extension de l'Islâm des données plus précises que celles que nous avons. — RESCHER, *Arabische Handschriften der Köprulu Bibliothek*. Description utile d'un certain nombre de manuscrits d'ouvrages de littérature, de poésie et de langue, conservés à cette bibliothèque.

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG.

XIVe année, 1911.

Janvier. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph de Beyrout*. T. II, III, fasc. 1 et 2. C. R. par J. HOROVITZ, qui fait ressortir toute l'importance de ces trois volumes, particulièrement l'édition de la *Hamasah*, d'El Bohtori, et l'*Etude sur Mo'aouyah*, du P. Lammens : il loue son talent d'exposition et sa critique pénétrante, mais il le trouve parfois partial.

Mars. R. BASSET, *La Bânat So'âd*. Compte-rendu favorable par MARTIN HARTMANN. — GRÜNERT, *Arabische Lesestücke*, 3e fasc. : sera un utile complément au *Delectus*, de Noeldeke. C. R., par RECKENDORF.

Avril. Bibliographie. BRÉHIER, *Les Origines de l'art musulman*. — HERZFELD, *Die Genesis der islamischen Kunst*, C. R., par STRZYGOWSKI. Les deux ouvrages soutiennent des théories différentes : la première, s'appuyant sur les tendances de Strzygowski, estime que l'art musulman doit son existence à une résurrection de l'Orient et à un refoulement de l'hellénisme. D'après Bréhier, l'hellénisme auquel se rattache l'art musulman est un hellénisme chrétien (ou plutôt christianisé?) comme l'admet Becker. Bréhier (comme Strzygowski) accorde une part propre à la Perse dans le développement de l'art musulman, tandis que Herzfeld la réclame pour l'Égypte comme pour la Syrie et la Mésopotamie. Suivant l'auteur du C. R., la question de la Mchatta n'est pas résolue et elle peut se rattacher aussi bien à la période sassanide qu'à la première période arabe. Les arguments produits pour l'enlever à celle-là ne sont pas probants. — J. BAUMBACHER, *Im Banne von drei Königinnen*. Les trois reines sont le Qaire, Jérusalem, Constantinople. Le livre n'a aucune valeur au point de vue scientifique.

Mai. MASSIGNON, *Mission en Mésopotamie*. Les résultats sont ceux d'un voyage rapide : ils sont aujourd'hui dépassés. C. R. par STRZYGOWSKI.

Juin. Correspondance. M HARTMANN établit que la conjecture de Glaser pour expliquer le nom de Makoraba donné à la Mekke par Ptolémée, par le sabéen *Makrab*, temple, n'a rien à voir avec celle que Mannert avait mentionné (*Makhrab*, lieu de sacrifice).

Juillet. Bibliographie. HERRMANN VON SCHWEINITZ, *Orientalische Wanderungen im Türkistan und im nordöstlichen Persien*. D'après le

compte-rendu par O. Mann, ce volume, d'ailleurs recommandable, traite surtout de la colonisation russe et de sa politique en Perse.

Août. Ismael Hamet. *Chroniques sénégalaises.* C. R. par M. Hartmann. Les documents traduits ici sont intéressants, quoiqu'il y ait quelques corrections à faire (dans la note 1 de la col. 365 du C. R. lire : *Sanhâga* et non *Sakhaga*). Toutefois je ne crois pas, comme M. Hartmann, que la partie principale de l'ouvrage soit l'introduction du traducteur sur la Mauritanie. — Hirschfeld, *The Dîwân of Hassân ben Thâbit*. C. R., par J. Barth. De nombreuses corrections à cette édition qu'on peut considérer comme manquée.

Septembre. Max van Berchem et J. Strzygowski, *Amida* C. R. par E. Herzfeld. La théorie du second, l'auteur principal du volume, sur la prépondérance de la Perse dans le domaine de l'art plastique est considérée comme une illusion (*ein Phantom*). Les arguments exposés dans ce long et important compte-rendu, méritent d'être pris en considération.

Octobre. Benedikt Curipeschitz, *Itinerarium*. C. R. par Seybold, d'une relation de voyage à travers la Bosnie, la Serbie, la Bulgarie et la Roumélie en 1530. Cette relation est importante au point de vue religieux, historique et ethnographique. Quelques rectifications et identifications.

Novembre. *Le Problème de l'art persan*. Réplique de M. Strzygowski à la critique de Herzfeld, contre qui il maintient ses conclusions. — Bibliographie. Græfe, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrizi's* Hitat. Ce chapitre, qui se compose surtout d'emprunts, a été accompagné d'une traduction très correcte qui permettra aux non orientalistes de l'utiliser avec certitude.

Questions diplomatiques et sociales.

XVe année. 1911.

No 334, 16 janvier. J. Dorabantz, *Les événements du Ouadaï et l'ingérance turque dans notre empire africain.* Cet article, dont on doit approuver les conclusions, montre clairement l'action néfaste de la Turquie dans l'Est du Soudan et du Sahara.

N. 335, 1er février. H. Marchand, *La menace de l'Inde.* Le nationalisme intégral des Hindous menace directement les Musulmans de l'Inde de persécutions et d'expulsions en cas de succès : l'ourdou (hindoustani écrit en caractères arabes) et le persan sont déjà proscrits. Aussi ont-ils

fondé une ligue qui entend rester fidèle à la couronne, à l'encontre des agitateurs hindous. Il est vrai que ceux-ci ont contre eux, non seulement les Musulmans, mais la totalité des gouvernements indigènes.

N° 339, 1er avril. H. MARCHAND, *Les questions d'Arabie.* Exposé des causes qui justifient le soulèvement des Arabes contre la domination turke : ce ne sont encore que des manifestations indépendantes, mais elles peuvent se grouper autour d'un chef ; le khalifat orthodoxe serait rétabli, peut-être avec l'appui de l'Angleterre.

N° 349, 1er septembre. J. DOROBANTZ, *Les Turcs au Borkou.* L'article dénonce énergiquement les nouveaux empiètements de la Turquie dans le Soudan français, empiètements qui nécessitent une action vigoureuse.

N° 351, 1er octobre. RAPHAEL GEORGES LÉVY, *La jeune Turquie.* L'auteur montre que s'il y a eu à Constantinople une révolution politique, il n'y a pas eu de révolution morale, ni surtout de révolution religieuse. Le fanatisme musulman n'a pas diminué et le service militaire obligatoire pour toutes les confessions n'a nullement unifié les esprits ; l'islam est le grand obstacle à l'unification de l'empire. Le nouveau gouvernement a repris, en politique étrangère comme en politique intérieure, les errements de l'ancien.

N° 353, 1er novembre. H. MARCHAND, *Le conflit italo-turc et l'islam.* L'Italie s'est trompée sur les dispositions des Arabes de la Tripolitaine et des Senoussia. Leur hostilité contre les Turcs a été suspendue pour un temps et leurs efforts sont unis contre l'Italie. En Égypte, la presse nationaliste s'est rangée, comme il fallait s'y attendre, du côté rétrograde, du côté des Turks. Les mêmes sentiments se sont produits en Syrie, en Arabie et dans l'Inde. Mais ces sympathies ne peuvent avoir de résultats importants ; la Turquie ferait mieux de se soumettre, et elle le ferait sans doute si ce n'était l'intransigeance des comités.

RECUEIL DE NOTICES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE CONSTANTINE.

T. XLIV, 1910.

CHOISNET, *Bougie sous le sultan En Naçeur.* Légende sur la perspicacité d'un qâdhi qui parvient à trouver une solution pour mettre d'accord deux plaideurs de bonne foi. Cette anecdote ne jette nullement de jour sur la moralité de Bougie, au temps de son fondateur, comme l'avance un peu prétentieusement l'auteur de l'article. — MAGUELONNE.

Monographie géographique et historique des Ziban. Elle gagnerait à être écrite dans un style plus simple. Ibn Khaldoun (p. 214) y est qualifié d'*historien-poète*; p. 285, 'Oqba « se fit battre et massacrer avec *toute la fleur de sa chevalerie* ». L'historique est un résumé assez maigre, emprunté à des abrégés ; la période musulmane est aussi médiocre, avec quelques erreurs : l'inscription de Sidi 'Oqbah n'est nullement du *premier* siècle de l'hégire ; quoi qu'en dise l'auteur, nous avons dans les historiens arabes des renseignements sur l'histoire du Mzab avant les Turks. La période turque et surtout la période française sont plus détaillées (cette dernière grâce à Pellissier de Reynaud). Rien sur les croyances populaires, les superstitions, les usages, etc. Ce travail n'a pas de valeur et la monographie reste à faire. — Bosco, *Inscription funéraire du cheïkh Abou 'l Abbâs Ahmed ez Zouaoui.* Elle est sur le Dj. Ouazgueur au-dessus de Rouffach. Ce cheikh mourut en 1216. La traduction n'est pas toujours très exacte. Il eût été utile de donner la légende du saint qui passe dans le pays pour avoir fait des miracles. Nous saurions peut-être, comment, avec un ethnique kabyle, il a pu « venir du Sud-Algérien ».

Revue africaine.

LVe année, 1911.

1er trimestre. Sicard, *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount.* Les pratiques médicales consistent naturellement en grande partie dans l'emploi des charmes, avec lettres, formules magiques, et en philtres qu'on utilise aussi pour combattre ou produire l'impuissance et faire naître la fécondité. La famille maraboutique est celle de Boudjemlin ; elle tire sans doute son origine du fameux marabout de Bougie, Sidi Boudjemlin dont on raconte des miracles (Cf. L. Féraud, *Notes sur Bougie*, *Revue africaine*, t. III, p. 296 ; Certeux et Carnoy, *L'Algérie pittoresque* t. I, p. 117 ; R. Basset, *Les Dictons attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, Paris, 1890, in-8° p. 87). C'est elle qui a la garde de la mosquée de Sidi Atya, fondée par un moqaddem de l'ordre des Rahmanyah, originaire des Bouazid. Il mourut au cours d'un pèlerinage et il est le héros d'un grand nombre de légendes. Son cadavre fut rapporté d'Arabie par les gens de Châteaudun du Rummel et les B. Meraï qui se disputèrent l'honneur de posséder sa tombe, ce qui produisit une

nouvelle variante de la légende de la double sépulture : on en voit encore une aujourd'hui chez les Menchar et une autre près de Telaghma. Sidi Atya reçut le surnom de Bou Qobrin ; un grand pèlerinage a lieu le 27 de ramadhân. L'auteur signale ensuite les diverses tombes de marabout dont chaque cimetière est pourvu et qui portent le nom de *djâma'* (mosquée). La plupart appartiennent à des personnages inconnus ; sur ceux dont le nom a été conservé, nous ne savons pas grand'chose. La plus importante est celle de Sidi A*h*med b. Saker, qui congédie à coups de pierres les visiteurs qui prolongent la fête du pèlerinage au delà de trois heures. En réalité, il s'agit de luttes entre les pèlerins. La légende de Si El *H*âdj 'Abdallah présente un trait fréquent dans le folk-lore : l'arbre desséché qui reverdit d'ordinaire, c'est une sorte d'ordalie, ou une confirmation de promesse, ou un témoignage de confiance (cf. les exemples allemands, grecs, hébreux, tchèques, coptes, arabes, roumains, bretons, russes que j'ai réunis dans la *Revue des traditions populaires* XIX, 65, 336, 532 ; XXI, 9, 123 ; XXII, 289). Ce marabout est à signaler comme un saint protégeant les arbres ; il introduisit les ormeaux dans la région et apprit aux habitants à utiliser les feuilles de frêne comme fourrage. Sidi Tsabet, du douar des O. Salah comme le précédent, se fit reconnaître pour saint en rapportant un fagot noué avec un serpent et porté par une panthère. La fête de la maraboute de Taftis, enterrée chez les O. Mousa, fraction du même douar, est remarquable en raison des danses religieuses et des exercices qui rappellent ceux des Aïssaouas. Les guérisons y sont nombreuses ; on provoque la pluie d'une manière différente de celle qui est rapportée par M. Bel (*Quelques rites pour obtenir la pluie*, *Recueil de mémoires et de textes publiés par les professeurs de l'École des Lettres d'Alger*, Alger, 1905 in-8°, p. 69-78). L'article se termine par trois légendes : l'une sur la destruction d'une « mechta » dans la vallée de Bradma, elle se rattache au cycle des villes englouties ; la cause de la destruction n'est pas indiquée. La seconde a trait à une lumière mystérieuse qui brillait chaque vendredi dans une tente sur le pic de Takitount (*taqitount*, en berbère : la tente). La troisième est relative aux O. Salah qui craignaient le soleil et ne se montraient pas tant que l'astre était sur l'horizon. Il furent guéris de cette terreur par le marabout Sidi Atya. On voit quels renseignements intéressant la religion populaire contient ce mémoire. Il est à désirer que de pareilles enquêtes se multiplient en Algérie. — Destaing, *Notes sur des manuscrits arabes de l'Afrique occidentale*.

Description détaillée d'une importante collection recueillie par l'auteur pendant son séjour au Sénégal. Un certain nombre de ces manuscrits, d'auteurs modernes, traitent de matières religieuses.

2e trimestre. BIARNAY, *Étude sur les Bettioua du Vieil Arzeu* (suite). Appendice contenant une courte étude sur l'important dialecte des Aït Sadden, parlé dans la région insoumise de l'Atlas. Elle est suivie de plusieurs textes : *Histoire d'un homme, de sa fille et de sa femme*. C'est une variante du conte des *Deux Sœurs* : la marâtre essaie de faire périr sa belle-fille : mais celle-ci triomphe des épreuves où succombe sa demi-sœur. — 2e Les fillettes demandent à Dieu de faire pleuvoir, Thalr'oundja. — 3e Les t'olba demandent à Dieu de faire pleuvoir : c'est le procédé employé aussi chez les A. Ouar'aïn et les Chelhas du Glaoui — 4° El Ancera : cette fête, comme chez les Reh'amna, a pour but probablement de faire pleuvoir (cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 587). — DESTAING, *Notes sur des manuscrits arabes de l'Afrique septentrionale* (suite).

3e trimestre. MONTEIL, *Notice sur l'origine des Peuls*. L'auteur croit retrouver une mention de ce peuple dans El Bekri, mention qui s'accorderait avec les traditions populaires qui ont encore cours. Mais en admettant cette identification, elle prouverait simplement que la légende est du XIe siècle, sans en être plus vraie. La conception est ingénieuse, mais ne me paraît pas avoir la portée que lui attribue l'auteur. — P. PHILIPPE, *Voyage d'El Hâdj au Tafilala en 1867*. Quelques renseignements intéressants sur l'état d'esprit des populations aussi ignorantes que fanatiques de la région des Berâber. — SAINT-CALBRE, *De la proclamation de guerre chez les Musulmans*. Article médiocre : l'auteur, sans se douter qu'elles sont empruntées à des romans cite des proclamations tirées du *Fotouh ech Châm* du pseudo-Ouaqidi ; une d'elles est empruntée au *Kitâb el 'Iqd el farid* d'Ibn 'Abd Rabbih, mais par l'intermédiaire du *Madjâni 'l Adab*. D'autres proviennent de la médiocre traduction du *Raoudh el Qirtas* de Beaumier, il n'était pourtant pas difficile de recourir à l'original arabe deux fois imprimé. Aucun ordre n'est observé ; une proclamation de 'Abd el Qader (d'après Féraud, le texte manque) est placée entre celle du Mérinide Abou Yousof Ya'qoub (XIIIe siècle de notre ère) et des appels relatifs à la prise de Jérusalem par les croisés, suivie d'une lettre sur le bombardement de Salé en 1852. Il y avait à faire sur ce sujet un travail scientifiquement documenté ; il reste encore à faire.

4e trimestre. JOLY, *Le Chaouyâ des O. Sellem*. Dans la préface, on

trouve quelques renseignements sur cette tribu du Bellezma, qui prétend descendre d'une vieille femme (*Thamr'art*, en kabyle la vieille ou la dame); au temps de la conquête arabe, celle-ci se serait réfugiée dans les montagnes. On leur donne aussi comme ancêtre un Romain, nommé Smida'a (Somaïd'a', un pur nom arabe) qui, en se convertissant à l'islam aurait pris le nom de Sellem. Un marabout, Si Lakh'al ben Sultan, enterré à Zighaya dans le douar Beïda Bordj, aurait maudit la fraction des O. en Nahar et les aurait chassés du pays vers l'Orient, on ne dit pas pour quel motif. Déjà une autre fraction, sœur de celle-ci, les H'abbat'a, s'était installée du côté de Bône. Quelques lignes sur le costume de la tribu des O. Sellem. — Arripe, *Essai sur le folk-lore de la commune mixte de l'Aurès*. C'est plutôt une série de notes qu'un travail suivi; les comparaisons et les rapprochements manquent; il n'est pas question des chansons ni des contes. On trouvera cependant des détails intéressants sur le mariage, la naissance, la circoncision, la mort, les fêtes saisonnières, dont l'une d'elles, *Djember* porte un nom latin : December. Les rites pour obtenir de la pluie sont les mêmes que ceux qui sont pratiqués ailleurs : A Menaâ, les fillettes promènent une poupée ; à Lambèse, on plonge dans le lavoir public un idiot, comme ailleurs un marabout. Le chapitre sur les saints locaux est trop écourté. A ce propos, Maïou, dont un descendant, Bel-Kheir est enterré à Taghit, n'est pas, en dépit de l'autorité de M. Lartigue, une corruption de *Marius* (!) : c'est le nom berbéro-latin du mois de mai, encore employé dans la région comme le dit M. Arripe lui-même, p. 459. A remarquer la cérémonie en l'honneur de Sidi Bous (en arabe, le baiser), originaire de Tagoust, enterré dans une mosquée bâtie par lui d'une façon merveilleuse sur un plateau escarpé. Cette cérémonie consiste en une procession faite de nuit, vers le 25 août, aux lueurs des flambeaux. Les assistants chantent des litanies et les *'azriat* (filles de joie) dansent toute la nuit et dépouillent les étrangers naïfs. L'auteur passe ensuite aux djinns, aux présages tirés des phénomènes naturels, des actes de la vie courante et des animaux, aux jeux des enfants dont il ne détaille que la fronde et une sorte de crocket. Quant aux jeux des adultes, ce sont les cartes (la *rounda*, jeu espagnol) qui ne contribuent pas peu, les femmes aidant, à la démoralisation de la population. Il y a beaucoup à prendre dans cet article, mais on pouvait espérer davantage, étant donnée la connaissance que l'auteur a de la région. — Destaing, *Note sur des manuscrits arabes de l'Afrique occidentale* (suite). A signaler tout particulièrement la biographie des saints des Zaouyah (Techemcha)

par Mo*h*ammed el Oualid, renfermant la biographie légendaire d'Abu Zaïd et des saints de sa famille.

REVUE BIBLIQUE.

Nouvelle série. T. VIII, 1911.

2e trimestre. Bulletin : J. DE KERGORLAY, *Sites délaissés d'Orient*. Éloges donnés à un livre dont les descriptions et les photographies ont de l'importance depuis que le pays est devenu inaccessible à la suite de l'insurrection des Arabes.

3e trimestre. Le P. ABEL, *Exploration de la vallée du Jourdain* (suite). De Zerqa (Iabboq) à Fa*h*il (Pella). L'auteur décrit à Mizzâr la qoubbah d'Abou 'Obeïda el Djarrâ*h*, le lieutenant du khalife 'Omar, vainqueur à Yarmouk, mort en 639 de la peste célèbre. Cette qoubbah a donné son nom au village : Mizâr Abou 'Obeïda. C'est là que le général arabe mourut et fut enterré, contrairement aux traditions qui placent son tombeau à Damas. D'autres le font mourir à Fi*h*l ou Fa*h*il (cf. Caetani, *Annali dell' Islami*, Milan, 1911, t. IV, p. 135). Le monument fut édifié par l'ordre du sultan mamlouk Beibars en 1277, restauré et agrandi en 1288, comme l'indiquent deux inscriptions arabes. Plus loin, on trouve le bois sacré et le mizâr de Chora*h*bil ben *H*asanah mort aussi de la peste en 639 et qui avait soumis la côte phénicienne (cf. Caetani, *op. laud.*, p. 129-131). Description de Pella (Fi*h*l, Fa*h*'il) aujourd'hui ruinée, d'une caravane arabe qui évoque des souvenirs bibliques, du mizâr de Mo'adh, connu aujourd'hui sous le nom de Cheïkh Mo'ad, une autre victime de la peste de 639 (sur Mo'âdz b. Djabal, cf. Caetani, *op. laud.*, p. 123-126), des restes importants de Gadara. — M. J. LAGRANGE, *La prétendue violation de la mosquée d''Omar*. L'auteur pense que ce bruit a été répandu pour empêcher les recherches de la mission Parker. On racontait l'ouverture d'un caveau creusé sous la mosquée de 'Omar et renfermant la baguette de Moïse, l'arche d'alliance, la couronne de Salomon, le sceau d'Ali, etc. Cette nouvelle avait jeté le trouble dans la population musulmane de Jérusalem. Or, le caveau n'existe pas.

REVUE CRITIQUE.

XLVe année, 1911, t. I.

3 janvier, C. H. BECKER, *Zur Geschichte des östlichen Sûdân*. Bon résumé du peu que nous savons sur l'histoire des royaumes musulmans du Soudan oriental. C. R. par R. BASSET.

No 12, 25 mars. MAX VAN BERCHEM et J. STRZYGOWSKI, *Amida*. Volume important surtout au point de vue de l'histoire de l'art, avec quelques réserves sur des points de détail. C. R. par BRÉHIER.

No 13, 1er avril. YAQUT, *The Irshad*, t. III, édit. Margoliouth. Appréciation favorable de cet utile volume par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

No 26, 1er juillet. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, simple table des articles que renferme ce volume, par J.-B. CHABOT.

1911, t. II.

No 39, 30 septembre. SCHMIDT, *Die occupatio im islamischen Recht*. C. R. par R. BASSET. Éloge de ce mémoire qui démontre le rapport de la *ghanîma* avec l'*occupatio*.

No 41, 14 octobre. E. BROWNE, *The Persian Revolution*. On doit remarquer le portrait du cheikh Djemal eddin (ou Jamâl uddin, et non Djemad ed *Din*) qui reprit l'ancien projet de réunir les chi'ites et les sonnites avec le sultan ottoman pour khalife. En fait, c'était une trahison envers sa patrie. Il faut observer que M. Browne qui connaît admirablement la Perse, est un juge prévenu dans l'histoire de la Révolution persane. C. R. par BIOVÈS. — YOUSSOUF FEHMI PACHA, *La Révolution ottomane*. A en juger par ce qu'en dit l'article, ce livre ne peut être considéré que comme un pamphlet dirigé contre l'Angleterre. C'est elle qui, à l'heure qu'il est, « dirige » le fantôme de sultan actuel. « Telle est la façon dont M. Fehmi interprète les événements », dit l'auteur de l'article en terminant. Ce jugement indique suffisamment que l'ouvrage n'a pas la moindre valeur. C. R. par A. BIOVÈS.

No 46, 18 novembre. BERNARD, *Les confins algéro-marocains*. On ne peut que souscrire à l'opinion exprimée par l'auteur du C. R : M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES : « Les pages qui étudient la société indigène diffèrent singulièrement de tant d'élucubrations fameuses où des observateurs superficiels et « généraux » versent tous les produits de leur agitation. On trouvera là, appliquées à des questions nettement circonscrites, les idées générales sur les sédentaires et les nomades, sur les Arabes et les Berbères, sur les confréries et les Chorfa, sur le

sultan du Maroc et le Maghzen ». — JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, t. IV. Tableau des luttes contre les Habsbourg qui atteignent l'apogée de leur puissance et les Russes qui commencent à viser Constantinople, avec des données intéressantes sur la situation intérieure de la Turquie et l'administration de ses provinces. C. R. par E.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE.

1910.

N° 11-12. P. DE COUTOULY, *Le mariage et ses coutumes chez les Foulas du Koïn*. En étudiant les coutumes du mariage chez les Pouls musulmans, l'auteur signale les divergences qui existent entre les anciennes traditions et la loi qoranique : quand il s'agit de la première femme, le consentement du futur, même pubère, n'est pas nécessaire : pour les autres, il est libre. Lorsqu'on doit accueillir la demande, la famille de la jeune fille est consultée, au moins pour la forme, car c'est le père seul qui décide. Une différence capitale, c'est que la dot appartient à la femme et non à ses parents ; ceux-ci fixent le jour du mariage, le lundi, le jeudi ou le vendredi, de préférence ; le samedi est un jour néfaste. La future est conduite à pied, dans la case, non de son mari, mais d'un ami, par ses parents, à l'exception du père, de la mère, du frère aîné et de la sœur aînée. Les empêchements au mariage sont les mêmes que dans la loi musulmane ; il en est de même des effets du mariage, sauf pour la gestion de la dot, qui reste inaliénable pour le mari comme pour la femme, et de la dissolution.

1911.

N° 1-2. DECOURDEMANCHE, *La dîme aumônière musulmane*. Étude numérique sur le montant de la Zakyah équivalant à 1/40 au delà d'un minimum. — Bibliographie. Les PP. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*. L'auteur du C. R., A. J. REINACH, signale les parties intéressantes de ce volume important.

N° 3-4. Bibliographie. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cent et une Nuits*. C. R. favorable, mais trop sommaire de DELAFOSSE. Celui du *Temps* (n° du 12 octobre 1911, par F. Pomard) a toute l'ampleur nécessaire.

N° 7-8 Bibliographie : SYKES et BAHADUR AHMAD DIN KHAN, *The Glory of Shia World*. Résumé du livre par VAN GENNEP.

N° 9-12, HARTMANN, *Der islamische Orient*, t. II. Livre plein d'érudition et d'originalité, mais « on ne peut pas imaginer de composition plus incohérente ».

Revue de l'Orient chrétien

T. XV, 1910.

4e trimestre. Basmadjian, *Histoire du P. Elie de Kharpout*. Biographie d'un prêtre arménien. Comme le traducteur l'observe justement, il s'y rencontre des inexactitudes et des invraisemblances ; des additions prises dans le synaxaire arménien et la Vie de Grégoire l'Illuminateur. Le récit est cependant intéressant comme tableau de l'existence peu assurée des chrétiens en face du fanatisme musulman des Turks qui employaient tous les moyens pour arracher une apostasie surtout aux prêtres chrétiens. Les discussions sont évidemment curieuses en raison des précautions que prend Elie de Kharpout pour ne pas froisser la susceptibilité ignorante des Musulmans, sans toutefois leur concéder que Mo*h*ammed soit un prophète. « Ismaël est un chef courageux ; Yaqoub, c'est l'enfant d'Israël (?) ; Yousof, c'est le sultan d'Égypte ; 'Isa, c'est Rou*h*oullah qui descendit de l'Unité, reçut un corps par la Vierge Marie qui resta tout à fait vierge (*Qorân*, XXI, 91 ; LXVI, 12). Nous ne nions pas la naissance de Mahomet, mais vous dites qu'il est venu comme prophète musulman ; nous le croyons le roi des (sujets) chrétiens ; nous sommes prêts à payer nos tributs et nous prions pour la santé du roi, mais nous ne quitterons pas notre religion pour embrasser la vôtre ». Après avoir souffert toutes sortes de tourments, le P. Elie n'échappa qu'à prix d'argent à la mort et la conversion forcée. A un moment (p. 341), il prend avec lui les quatre livres sacrés : la Torah, les Psaumes, l'Évangile et la *Moushaf* de Serge de Boukhara. On sait que Sergios fut identifié de bonne heure — dès Mas'oudi — avec le moine Ba*h*ira qui aurait été en relations avec le Prophète et passa même pour son inspirateur (cf. d'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, p. 12-15). Mais on peut se demander comment on a fait venir Sergios de Bokhara. Y a-t-il eu confusion avec l'auteur de la plus célèbre collection de hâdiths, El Bokhâri ? Ou ce nom proviendrait-il d'une faute graphique arabe : بخرا mis pour بحيرة ? A ce propos, l'auteur (p. 340, note) cite un récit dont il ne donne pas la source et que je n'ai trouvé nulle part dans les légendes chrétiennes hostiles au Prophète : « Mahomet promit un jour à ses auditeurs de faire sortir miraculeusement le *Livre des Lois* d'un puits. Serge s'était caché dans le même puits avec le livre et lorsque, aux yeux émerveillés des assistants le Livre parut, Mahomet ordonna à chaque croyant comme gage de sa foi, de jeter une pierre dans le puits, et ainsi mourut Serge dans le puits

même ; le secret du subterfuge ne fut jamais dévoilé ». Le trait existe dans l'histoire musulmane, mais au Maroc. Le Mahdi Ibn Toumert, fondateur de l'empire almohade, voulant faire croire qu'il avait une mission divine et qu'elle était confirmée par les anges, fit cacher plusieurs de ses compagnons dans un puits et les interpella en présence du Masmouda. Quand il eut obtenu la réponse qu'il désirait, il fit combler le puits, considéré comme sacré, pour qu'il ne fût souillé par aucune ordure (Ibn el Athir, *Kâmil*, éd. Tornberg, t. X, Leiden, 1864, in-8, p. 405; Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtas*, éd. Tornberg, Upsala, 1843, in-4°, t. I, p. 118).

T. XVI. 1911.

1er trimestre. Livres nouveaux. R. BASSET, *La Bânat So'ad*; ASIN PALACIOS, *La polemica anticristiana de Mohamed el Caisi*. Analyse des deux ouvrages par F. NAU.

REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES

XLVIe année. 1911.

1er juillet. LAMMENS, *Phares, minarets, clochers et mosquées*. L'auteur n'admet pas, dans son intégrité, l'opinion de M. Van Berchem, reprise avec plus de détails par M. Thiersch, à savoir que l'origine générale du minaret, inconnu au temps du Prophète, doit être cherchée dans l'imitation du Phare d'Alexandrie. Il la voit dans les tours isolées qui existaient dans la Syrie centrale et qui parfois ont dû servir, du temps des chrétiens, à donner le signal des offices par les *nâqous* qui, en Orient, remplacent les cloches de l'Occident. Déjà M. Schwally, (*Lexikalische Studien, Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesellsch.*, LII, 1898, p. 143-144) avait établi un rapprochement entre les tours de guet et les clochers et les minarets ; cf. aussi Doutté, *Les minarets et l'appel à la prière*, Alger, 1900, in-8°. L'auteur étudie ensuite la transformation de la cathédrale de Damas en une mosquée où l'on trouve encore les traces de sa destination primitive ; la part des Arabes, outre le transept, la coupole, les minarets, la cour et l'escalier conduisant à la porte de Djana, consiste dans la richesse inouïe de l'ornementation : d'ailleurs, les ouvriers envoyés de Byzance n'y furent pour rien. Les minarets les plus anciens de la Syrie, sont carrés à l'imitation des clochers et cette architecture pénétra en Espagne avec les Omayades. Plus tard, ils devinrent moins massifs : sous l'influence de l'Égypte, la forme octogonale l'emporta, et plus tard, la forme cylindrique. C'est en

Égypte seulement que la forme du minaret eut de l'influence, elle se répandit en Palestine. Chose plus curieuse, elle se répandit aussi en Occident, dans certaines églises chrétiennes : la cathédrale d'Anvers, le Dôme de Francfort, les églises de Saint-Saturnin, de Saint-Nectaire, d'Issoire, de Brioude. Quant aux mosquées d'Orient qui ne furent pas d'anciennes églises à peine modifiées, leur origine doit être cherchée dans le *Sahn*, la cour arabe entourée du *diwân* ou portique où se réunissaient les fidèles ; le plus profond comprend le mi*h*râb ; M. Thiersch y a vu à tort la reproduction de l'agora païen. — Bibliographie. P. Gentil de Vendosme et Antoine Achélis, *Le siège de Malte*. Éloges donnés à ce livre ; on peut regretter que le texte italien dont s'est servi l'auteur grec n'ait pas été publié avec le texte français.

Revue sémitique.

XIXe année. 1911.

1er trimestre. Bibliographie. Noeldeke, *Neue Beitraegen zur Semitischen Sprachwissenschaft*. L'auteur du compte-rendu, J. Halévy fait ressortir toute l'importance des articles qui ont trait à l'islam dans ce volume : *Sur la langue du Qorân* : l'auteur est opposé à la thèse de Vollers et admet que l'*i'râb* (ou désinence flexionnelle) a été employée par Mo*h*ammed et ses contemporains. On peut se demander pourquoi l'i'râb n'a pas été écrit, alors que les Nabatéens, à qui l'écriture arabe a été empruntée notaient les voyelles finales. M. Halévy, par une conjecture ingénieuse, pense que l'usage littéraire de l'écriture arabe a eu pour berceau les tribus safaïtiques et li*h*yanites du nord du Hidjâz, dont les dialectes ne possédaient par l'i'râb : elles ont gardé leur écriture traditionnelle après avoir adopté la langue du Hidjâz. 2° *Style et Syntaxe du Qorân*. La forme, pleine de bizarreries et de faiblesses, a été révérée comme une parole divine, mais n'a pas été heureusement imitée. 3° *Des mots employés arbitrairement ou fautivement dans le Qorân*. M. Noeldeke a trouvé moyen d'ajouter aux travaux de Geiger et de Frankel : mots à sens opposés, définition et explication du terme qu'on appelle *addâd* en arabe. — Muhammad Badr, *The Truth about Islam*. Plaidoirie d'un musulman en faveur de sa religion. — René Basset, *La Bânat So'âd*. Éloge de ce livre, encore que l'auteur du compte rendu, J. Halévy ne semble pas goûter la poésie arabe antéislamique.

Revue des Traditions populaires.

T. XXVI. 1911.

N° 2-4, fév.-avril. R. Basset. *Les villes englouties* (suite). N° 420. *Le village des Beni Salah*. N° 421. *L'origine de la Mer Morte*. N° 5-6, mai-juin. A. Reinach, *Un grand enterrement à Koptos* (Kouft). — A. Robert, *Jeux des indigènes de l'Algérie*. 1° Le *cha* (lutte). 2° la *koura* (balle). 3° *tikourine* (paume). Ce dernier est le même que le précédent, mais avec un nom berbère dérivé de l'arabe : il était inutile d'en faire une catégorie spéciale.

N° 7, juillet. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite). N° 786, *Le langage des signes*. N° 790, *Le puits de Zamzem*.

N° 8, août. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite). N° 792, *Eloignement des animaux pour l'or et l'argent*. N° 793, *Vocation d'Ibrahim ben Adham*. N° 794, *Prédiction sur Abd er Rahman b. Mohammed et Tilimsani*. N° 795, *Ibrahim ben Adham et le grenadier*. N° 796, *Récompense de la résignation*.

N° 9-10. Septembre-octobre. A. Robert, *Jeux des indigènes d'Algérie*, n° 4, le *hambaria*, jeu analogue au *cha* ; 5, *Hama ben Dris*, le même que notre jeu de saute-mouton ; 6, *dabakh*, jeu de la balle à cheval ; 7, *handebab*, colin-maillard ; 8, *zedbiha* ; il faut arriver à placer trois jetons en ligne droite sur un carré partagé en 8 triangles. — L. Jacquot, *Légendes et superstitions préhistoriques*. La mosquée de Qairouân où se trouvent deux colonnes entre lesquelles l'on fait passer les femmes enceintes pour leur procurer un heureux accouchement.

Rivista degli studi orientali.

IV° année. 1911.

Fasc. 1. H. Lammens, *Ziad ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq*. L'auteur étudie d'abord avec une érudition admirable, la vie du patron de Ziad, la Thaqîfite Moghîra. Il le montre à ses débuts, souple, sans aucun scrupule, embrassant l'islam pour échapper aux suites d'un assassinat, empressé auprès du Prophète, coupable ensuite de concussions, mais doué d'habileté, de pénétration, possédant des talents militaires et finalement passé au service de Mo'aouyah qui savait utiliser de pareils instruments ; toutefois, devenu dans la dernière partie de sa vie gouverneur de Koufa, il ne montra pas l'énergie qu'il aurait fallu pour étouffer

dans son germe l'agitation alide. Il se contenta de maintenir l'ordre ; peut être au fond, comme l'insinue habilement M. Lammens, se réjouissait-il de cette agitation qui empêchait Mo'aouyah de sacrifier un fonctionnaire suspect. Pourtant, le khalife omayade aurait-il eu de ces scrupules ? C'est ainsi qu'il garda son gouvernement jusqu'à sa mort arrivée entre les années 48 et 51 hég. Ziad, qui lui avait rendu des services importants, fut protégé par lui. Quelle était son origine ? Dans le doute, on l'appelait Ibn Abihi (fils de son père) ce qui n'était pas compromettant, mais ce qui ne laissait pas d'être insultant. M. Lammens hésite entre 'Obaïd et Abou Sofyân. La conduite de ce dernier vis-à-vis de Ziad semble déterminer le choix, d'autant qu'il est difficile de concilier le fait d'être fils d'un maoula comme 'Obaïd avec l'éducation soignée que reçut Ziad. C'est d'ailleurs l'opinion de Dozy. (*Histoire des musulmans d'Espagne*, Leiden, 4 v. in-8°, t. I, p. 75). Cependant il se montra fidèle à 'Ali et à ses fils jusqu'à ce qu'il s'aperçût de l'incapacité absolue de ces derniers. C'est alors qu'il se rallia à Mo'aouya par l'intermédiaire de Moghira. Il fut nommé gouverneur de Koufa qui était alors, en même temps qu'un centre important, un foyer de troubles. Dès son arrivée, dans la prise de possession de son gouvernement à la mosquée, il tint un langage énergique à ses administrés qui purent comprendre qu'ils avaient un maître. Il sut le prouver en faisant des exemples — Blochet, *Études sur le gnosticisme musulman* (suite). Des rapprochements curieux entre les doctrines iraniennes et les doctrines hermétiques : ainsi la théorie des climats du monde. Énumération d'un certain nombre de livres hermétiques arabes, correspondant à des ouvrages grecs : les uns et les autres sont perdus et nous n'avons que les titres conservés par *H*adji Khalifah : ils diffèrent de ceux dont on peut suivre la liste d'après les ouvrages hermétiques conservés en grec. Les Byzantins ont fait d'Hermès un astrologue, les Musulmans un alchimiste. Enfin il en existe d'autres conservés en manuscrits à la Bibliothèque Nationale. M. Blochet en donne une analyse étendue. — Inostrancef, *Note sur les rapports de Rome et du califat abbaside au commencement du x° siècle*. Dans un passage du *Matali' al Budur* de 'Ala eddin 'Ali el Djozouli, il est question de cadeaux envoyés au khalife Al-Moktafi billah, en 293 hég. (905-906) par la reine des Francs, qui se disait maîtresse de vingt-quatre royaumes et de l'empire occidental de Rome. L'auteur a reconnu en elle la patricienne Théodora qui fut à cette même date la *protectrice* du pape Serge III (904-911) et la maîtresse de Rome — Griffini, *Lista*

dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano. Suite de cette importante description. Les manuscrits mentionnés ici traitent du Qorân, des hadith, de la théologie et de la jurisprudence, surtout zaidites, de l'astronomie, de la géographie, des sciences naturelles, de l'histoire. Le Yémen y tient une large place. — Bibliographie : E. Montet, *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam.* Exposé des principales questions de l'islâm pour le grand public ; quelques propositions contestables. C. R. par I. Guidi.

Fasc. II. Lammens, *Ziad ibn Abdihi, vice-roi de l'Iraq* (suite). A la mort de Moghira, Mo'aouyah ajouta le gouvernement de Koufa à celui de Bosra, sous l'autorité de Ziad. Cette ville était foncièrement chi'ite. Le nouveau gouverneur y fit régner, de l'avis de ses amis eux-mêmes, l'ordre et la sécurité. En passant, l'auteur étudie la figure curieuse et à moitié légendaire du qadhi de Koufa, Choraïh, l'organisation de la propriété foncière dans l'Iraq et Djezirah. L'agriculture dut beaucoup à Ziad. Il employa aussi une mesure de justice indispensable en pays arabe en raison de la solidarité réciproque de tous les membres d'une tribu : la responsabilité collective. L'ordre civil rétabli, il songea à réprimer l'agitation politique sur laquelle son prédécesseur avait fermé les yeux. Il commença par les chi'ites dont le chef, ou plutôt le personnage le plus en vue, *H*odjr ibn 'Adi, homme médiocre et vaniteux fut arrêté et exécuté par ordre de Mo'aouyah. Les Kharedjites eurent leur tour : l'exécution d'une douzaine d'énergumènes, partisans de la propagande par le fait, compléta la mesure prise contre les Alides. Vient ensuite un chapitre intéressant, mais qui eût pu être placé ailleurs, et consacré à une thèse chère à M. Lammens et à laquelle je souscris entièrement : la réhabilitation des Omayades. Dozy l'avait déjà tentée, encore qu'il ajoutât trop de foi aux traditions qui opposent à la conduite des khalifes de Damas, la dévotion et la vie austère — souvent hypocrite — menées à La Mekke et à Médine par les pieux descendants des compagnons du Prophète. Du moins a-t-il jugé justement les 'Alides. Ziad fut en somme, non l'homme cruel qu'on a représenté, mais un gouverneur énergique qui sut rétablir la paix. Du reste, simple dans ses manières, éloquent, juste et loyal, il ne négligea rien pour s'attacher les tabi's qui montrèrent du loyalisme envers le gouvernement et quelques capacités ; il fit preuve de zèle en faveur des mosquées, non sans doute par ferveur religieuse, mais parce qu'elles étaient à cette époque la maison commune des Musulmans, citadins ou étrangers. — Blochet, *Études sur le gnosticisme musulman.* Continuation de l'analyse des

traités hermétiques arabes qui se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Paris. Il s'agit surtout du livre attribué au Mage Ostanès ; déjà Hérodote, Pline et Jamblique font mention de ce personnage. A propos de Marie la Copte, il eût été bon de rappeler l'étude que Steinschneider lui a consacrée dans son article *Zur alchimistischen Literatur der Araber* (*Zeitschrift d. deutsch. morg. Gesellsch.*, 1904, fasc. II). Après les livres hermétiques, mais se rattachant au même cycle, il existe deux traités de prédictions, l'un attribué à Djamasp, ministre de Gouchtasp, l'autre à Zoroastre : le premier peut être placé entre 1134 et 1139, le second en 1032. Ils sont analysés d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris. Un autre manuscrit de la même collection, également analysé est intitulé *Asrâr Kelâm Hermes* et paraît dérivé du βίβλος τῶν μυστηρίων τοῦ Ἑρμοῦ. La conclusion de ces comparaisons, c'est que l'hermétisme arabe est un emprunt à la littérature byzantine. — O. Rescher, *La Mo'allaqah de Antara* avec le commentaire d'Ibn el Anbâri, d'après trois manuscrits de Constantinople. Utile contribution à l'étude de la poésie antéislamique. M. Rescher vient de la continuer par son édition de la *Mo'allaqah* de Tarafah, avec le commentaire du même auteur (Constantinople, 1911, in-8°). — *Bollettino delle lingue e litterature semitiche*. La partie arabe, rédigée par M. Michelangelo Guidi est très riche en ce qui concerne les publications sur le Qorân, la théologie, le droit, etc.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, t. XXV, 1911.

Fasc. 1. Rhodokanakis, *Zur Semitischen Sprachwissenschaft*. Observations sur quelques parties du livre important de Noeldeke, en premier lieu sur la langue du Qorân ; l'auteur n'admet pas que Mohammed ait toujours respecté l'*i'râb* ; il appuie ses arguments d'exemples empruntés à la langue vulgaire qu'il compare à des expressions qoraniques analogues. — Bibliographie : H. Hirschfeld, *The Diwan of Hassân ben Thâbit*. C. R. par Noeldeke, qui juge sévèrement et justement cette édition. Elle n'est pas telle qu'on pouvait en attendre une et comme il était possible d'en donner. L'auteur n'est pas versé dans la poésie anté-islamique, aussi a-t-il bien fait de ne pas publier un commentaire de son cru ni une traduction. La conclusion est formelle : « Assurément, nous sommes tous pécheurs et nous commettons tous des fautes qu'on pourrait éviter en méditant les anciens textes,

mais quand il y en a trop, il y en a trop. » — PAUL KAHLE, *Zur Geschichte der arabischen Schattentheater in Egypten.* Ouvrage excellent, non seulement pour le texte, mais pour les notes qui l'accompagnent ; quelques corrections. C. R. par R. GEYER. — DER ISLAM, t. I, fasc. 1. Le C. R. fait ressortir l'importance de cette Revue pour la solution du problème de l'Islam. Le nom du directeur, C. H. Becker, est la meilleure garantie de sa valeur et de son succès. C. R. par R. GEYER.

Fasc. 2. Bibliographie. MAX VAN BERCHEM, *Amida.* L'histoire de cette ville est faite avec le plus grand soin par les divers collaborateurs. Les inscriptions arabes commencent avec le khalife 'abbaside El Moqtadir. Le titre d'*Imâm* que prennent les khalifes est curieux à signaler au point de vue de la tendance religieuse. Les suivantes (8-15) sont d'une petite dynastie kurde, les Mérouanides qui résidèrent à Mayâfarkin, depuis 380 hég. sous la suzeraineté 'abbaside, puis seldjouqide. Une des deux inscriptions de cette dynastie (sous Melik-Chah en 482 hég.), d'Oulou-Dj'âmi soulève un point assez curieux. Cette mosquée serait-elle l'église de Thomas qu'au rapport d'El Ouaqidi, Iyâdh, conquérant d'Amida, aurait partagée entre les Chrétiens et les Musulmans ? La monographie de la mosquée a été faite d'une façon complète par M. van Berchem. Les inscriptions des Ortokides lui ont donné l'occasion de traiter des armoiries dans ce chapitre où il a donné des preuves de sa solide méthode de travail. Ces recherches préliminaires sont la meilleure base que puisse désirer un historien de l'art musulman, aussi M. Strzygowski, son collaborateur, les a-t-il utilisées. C. R. par RHODOKANAKIS.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT, t. LV, 1911.

Fasc. I. A. FISCHER, *Das Omen der Namen bei den Arabern.* L'auteur donne un certain nombre de noms de fleurs et de fruits pris comme heureux présages, excepté quand ce nom, comme celui de خلاف peut prêter à une équivoque. — Bibliographie : *La Hamasa d'El Bohtori*, éd. de Leiden et de Beyrout. Compte-rendu magistral de TH. NOELDEKE, qui met en lumière l'importance de l'œuvre (on peut regretter qu'il ne l'ait pas publiée en 1857 comme il en avait l'intention et qu'on ait dû attendre un demi siècle avant de pouvoir utiliser cet excellent recueil autrement qu'un manuscrit). Il ajoute un certain nombre de corrections au texte.

Fasc. II. KRENKOW, *Tebrizi's Kommentar zur Burda des Ka'b ibn Zuhair*. Édition très soignée de ce commentaire qui s'ajoute heureusement à ceux qui ont été donnés du célèbre poème et au nombre desquels il figure comme un des plus importants, quoiqu'il n'ait pas le développement de celui d'Ibn Hichâm. Cette édition nous fait d'autant plus désirer celle du *Diwân* complet de Ka'ab, annoncée par M. Krenkow. — WEYH, *Zur Geschichte der Siebenschläferlegende*. L'auteur communique quatre versions tatares de la *Légende des Sept Dormants*; l'une recueillie dans le Turkestân chinois; la seconde tirée du *Qisas el Anbyâ* de Ribghouzi, en tatar de Qazân (Qazân, 1891, i-4°, p. 437); la troisième en Kirghize; la quatrième, très abrégée et très incomplète, est extraite d'un livre imprimé à Qazân فوز النجات et composé en 1766; elle est aussi très répandue chez les Kirghizes et les Sartes. C'est le thème bien connu de la légende d'origine musulmane, mais avec des détails étrangers : ainsi, dans la première version, les jeunes gens, au nombre de trois (de six dans la seconde) sont convaincus que Dakyanos (le nom est identique dans les quatre versions) n'est pas Dieu comme il le prétend; un chat, habitué à supporter la lumière qu'il tenait, ce qui passait pour un miracle, la laisse tomber quand les jeunes gens lâchent une souris devant lui (cf. Ech Cherichi, *Commentaire de Hariri* (Boulaq, 1300 hég. 2 vol. in-4°), t. I, p. 321 : Ibn Asim, *Hadâiq el Azhâr*, Mss. de la Bib. Nat. de Paris, fonds arabe, 3528, f° 93 r°. Dans la littérature populaire, on le trouve dans un conte berbère de Tamazratt (STUMME, *Märchen der Berbern von Tamazratt*, Leipzig, 1900, in-4°, conte VI. *Histoire d'Ahmed el Bichri*) qui offre un singulier rapport avec un conte tibétain (O'Connor, *Folk-tales of Tibet*, Londres, 1896, in-4° ; conte VII, *The story of the foolish young Mussulman*, p. 40-42). Cf. l'étude que lui a consacrée E. Cosquin : *Le conte du chat et de la chandelle*, Paris, 1912, in-8°. Peut-être, contrairement à l'opinion de M. Cosquin, doit-on y rattacher le récit de Lucien (le chat et la bougie sont remplacés par des singes et des noix) dans *Le Pêcheur*, § 36 (*Œuvres*, éd. Jacobi, Leipzig, 1894, 3 vol. in-12, t. I, p. 265) ; *Apologie pour ceux qui sont au service des grands*, § 5 (*ibid.*, p. 313). Il est probable qu'il y est fait allusion dans le *Querolus* (éd. Havet, Paris, 1880, in-8°), p. 257, II-III, morceau 70, v. 6. La première version contient aussi un détail de la légende de Mohammed, appliqué aux trois frères : une araignée fait sa toile et une colombe son nid à l'entrée de la caverne où ils sont réfugiés (cf. les notes de ma traduction de la *Bordah*, Paris, 1894, in-18, p. 81-

(86). L'étude de M. Weyh qui suit ces récits est importante à consulter. — Bibliographie : 'Abd al Qadir el Baghdadi, *Kitâb el Farq bima 'l firaq*. Dans un article nourri de faits, M. Goldziher apprécie, avec sa haute compétence, l'importance des ouvrages du genre de celui-ci pour l'étude des sectes et des religions. Il y ajoute une longue série de corrections. — Max van Berchem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum* ; Id., *Arabische Inschriften* ; Id. et Strzygowski, *Amida*. La haute valeur de ces trois ouvrages est exposée en détail par M. Sobernheim.

Fasc. III. Torrey, *Al Asma' 's Fuhûlât as's'uara*. Ce traité assez court d'El Asma'i sur les poètes anciens qualifiés de *Fuhûlat* (étalons) est publié d'après une copie du manuscrit unique de Damas, avec une traduction anglaise. Cet ouvrage n'est pas une compilation systématique, mais une suite de jugements dont, après tout, la valeur scientifique, comme spécimen de critique littéraire, n'est pas très grande. Il ne peut servir à un classement définitif des poètes ; néanmoins, il est bon que ce traité du grand philologue arabe ait été publié avec soin. M. Torrey a relevé les indications des auteurs cités : on peut y ajouter les suivantes : le vers de A'cha de Hamdân (p. 491) se trouve dans le *Kitâb el Aghâni*, v. 158 ; le vers de Djarir (p. 492, l. 15) dans le *Diwân* de ce poète (Le Qaire, 1313, 2 v. in-8°), t. I, p. 149 ; il est déjà cité dans Ibn 'Abd Rabbih, *'Iqd el farid*, I, 305. Le vers de Mohalhil, p. 495, l. II, en dehors des citations de Nöldeke auxquelles il est renvoyé, se trouve encore dans El Bekri, *Mo'djem*, 295 ; Es Soyouti, *Cherh Chaouâhid el Moghni*, p. 224. — O. Rescher, *Einiges über die Zahl Vierzig*. Nombreuses additions empruntées à des auteurs musulmans de toute sorte à l'article de König et de Roscher sur le nombre 40 et sa valeur dans les croyances, les superstitions, les usages des Sémites et des Musulmans non Sémites, à l'exclusion des Persans. — R. Hartmann, *Zur Ortnamen at Tajjba*. Par suite d'ingénieux rapprochements, l'auteur fait remarquer que plusieurs endroits appelés définitivement d'un nom défavorable comme عفرآ l'ont changé pour celui de الطيّبة considéré comme d'heureux augure. Il serait intéressant de vérifier si cette conclusion est applicable a tous les endroits qui portent le nom d'Et Tayiba et quels étaient ceux qu'on leur donnait autrefois. — Horten, *Was bedeutet* al-Kaun, *als philosophischer Terminus*. — Recherches documentées sur le sens de ce mot pris généralement pour « être » dans le sens absolu. — Bibliographie. *Das Asaf Name des Lutfi Pascha*, éd. et trad. par R. Tschudi. Les souvenirs de Loutfi pacha qui rem-

plit au XVIe siècle d'importantes charges, fut tour à tour élevé au pouvoir et disgrâcié, et mourut vers 970 ou 971 hég. forment une précieuse histoire turke. M. MORDTMANN, l'auteur du compte rendu compare l'édition de M. Tschudi avec celle de Chûkri-bey parue en même temps. — IBN MISKAWAYH, *The Tajarib al Umam*, éd. LEONE CAETANI, t. I. C'est une photographie du manuscrit de Constantinople et elle n'est pas toujours réussie. Malgré ses défauts, on pourra s'en servir pour contrôler Tabari. C. R. par BERGSTRAESSER. — Kleine Mitteilungen. M. GOLDZIHER ajoute un certain nombre d'exemples à ceux qui ont été donnés sur le parfum du tombeau du Prophète.

Fasc. IV. A. FISCHER, *Sure*, 2, 191. Traduction plus rigoureuse que celles qui avaient été adoptées jusqu'ici pour ce passage du Qorân. — Bibliographie : YAQUT, *The Irshad el Arib*, éd. MARGOLIOUTH, t. I, II III. Recherches sur les sources de cet ouvrage considérable ; quelques corrections. C. R. par BERGSTRAESSER.

ZEITSCHRIFT FÜR KOLONIALSPRACHEN.

T. II.

Fasc. 1. Octobre 1911. BÜTTNER, *Chua Cha Herkal*. Ce poème en souahili a été publié par C. MEINHOF d'après les papiers laissés par Büttner. Il s'agit d'un texte poétique musulman, semblable à ceux que nous devons au même auteur, par exemple *Utenzi wa miiraji* (Poème sur le miradj) ; *Utenzi wa Kutawafu Kwa Muhammadi* (Poème sur la mort de Mohammad). L'auteur qui ne se nomme pas, rapporte qu'un prince aimait cette histoire pour l'avoir entendue en arabe. Or nous en avons deux recensions en cette langue, à la Bibliothèque de Berlin ; l'une en prose (n° 8990-1), l'autre, sur le mètre radjaz, en dialecte populaire (n° 8179). Il lui ordonna de la traduire en souahili. C'est de l'expédition de Tabouk (Tambouk) qu'il s'agit, et de la guerre sainte contre Héraclius, l'empereur des Grecs. Le poème souahili ne doit pas être très ancien ; après la mort de son cousin Djafar, de son cousin Chourour et de beaucoup d'autres, le Prophète, sur l'avis de Gabriel, écrit à Harkal pour l'inviter à se convertir. Le message est porté par Khatari, fils de 'Omar, qui est d'abord mal accueilli par l'évêque, vizir de l'empereur : celui-ci le reçoit ensuite à Damas par les soins de Bitiriki (El Batriq البطريق) et répond par des menaces. La guerre est décidée et le Prophète convoque les tribus arabes et leurs chefs dont l'énumération termime la partie publiée.

RENÉ BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Georges Daressy. — **Cercueils des cachettes royales** (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*). — Le Caire, imprimerie de l'Inst. Français d'archéologie orientale. XL-248 p. et LXIV pl. en phototypie.

Voici réunies, en une publication homogène, deux des plus fameuses trouvailles du Service des antiquités de l'Égypte. La série de ces quarante-quatre cercueils royaux donne, à peu près en entier, tout ce que nous possédons aujourd'hui de l'appareil funèbre des Pharaons célèbres entre tous : ceux de la 18e à la 20e Dynastie. Tout le monde connaît et a vu, fût-ce sous forme de photographies, les traits et le costume de ces momies royales qui ont nom Thotmès, Amenôthès ou Ramsès. Leurs sarcophages sont beaucoup moins connus, et il était grand temps de publier enfin, en série, une collection d'une pareille valeur.

Elle n'est pas archéologiquement complète : il faut se reporter aux publications de l'archéologue américain Davis pour le cercueil d'Amenôthès IV ou le sarcophage de la Reine Hatshepsiton, et Amenôthès II dort encore là-haut, en Thèbes, dans sa cachette du Biban-el-Moulouk. M. Daressy a publié les monuments du Musée du Caire, tels qu'ils sont aujourd'hui groupés au premier étage. Il ne s'est point préoccupé de relater les circonstances des découvertes de Maspero et de Loret, ce qui eût été hors de propos, et il a laissé de côté ce qui a trait aux momies royales comme au reste du mobilier funéraire. Son volume n'est pas et ne devait pas être une étude d'archéologie générale, mais une section d'un inventaire. M. Daressy, en entendant ainsi son travail, a rendu à la science un grand service. Il a donc suivi, en sa description, l'ordre communément adopté des séquences chronologiques, en le corrigeant à la fin par des index, et s'est contenté, comme introduction, de bonnes

remarques générales sur la technique. La description des monuments commence presque aussitôt ; c'est ce qu'il y avait de mieux à faire avec un pareil sujet, sous peine d'être amené à un gros volume préliminaire.

Trente-neuf pages lui suffiront pour donner, ainsi entendue, la description très minutieuse des 23 premiers cercueils (découverte de Deir el-Bahari) et neuf autres pour les dix cercueils qui constituent la trouvaille du Biban-el-Molouk. L'absence ou la rareté des textes ou des illustrations tirées de l'enluminure funéraire réduit en effet la tâche du rédacteur à un inventaire des formes et de la décoration générale. Les constatations que le lecteur dégage de cette énumération sont néanmoins d'un haut intérêt pour l'histoire archéologique de la sépulture. Elles attestent, plus fortement que ne pourrait le montrer aucun livre d'Histoire d'Orient, à quel point la « seconde existence » de ces Pharaons, les plus grands que l'Égypte ait possédés, fut à tout instant précaire et menacée, tant que l'oubli ne rendit pas leurs sépultures inviolables de fait. Cercueils mutilés et dépouillés de leurs incrustations ou de leurs dorures ; spoliations et profanations successives ; efforts impuissants de la monarchie pour protéger les cadavres des ancêtres ; emplois de cercueils de fortune, ou pris sans cérémonie à des devanciers ; Seti I[er] reposant dans une caisse de la 18[e] dynastie ; et le grand Ramsès II de même ; Pinodzmou prenant le cercueil de Thotmès I,... voilà ce que montre le livre de M. Daressy. Je signale à ce propos les belles planches (XVI, XVIII, XIX) des procès verbaux dressés par les officiers royaux chargés de réparer, à trois reprises, la profanation des momies royales. Ces documents historiques de premier ordre n'avaient pas encore été reproduits en fac-simile.

Il faut près de 200 pages pour les onze cercueils qui suivent. C'est qu'à partir de la XXI[e] dynastie, le double cercueil se complique encore d'une sorte de couverture appliquée sur la momie, et que le tout devient un immense répertoire d'extraits de textes ou de figures empruntés à la théologie funéraire.

Je ne puis songer à en donner ni la liste la plus résumée, ni même un aperçu méthodiquement classé. Aussi bien les scènes se suivent-elles sans enchaînement apparent, et les textes sont-ils trop souvent, à n'en pas douter, des remplissages jetés par les scribes d'une manière fantaisiste. Les efforts que j'ai faits depuis des années pour répartir en chapitres, textes ou images des cercueils royaux ou princes de cette époque n'ont pas encore abouti à des résultats satisfaisants ; je me demande si j'y parviendrai jamais, tant le désordre est extrême.

Le plus certain est qu'un groupe comme celui-ci ne peut s'étudier isolément. Il se joint en bonne méthode à l'étude de séries des grands prêtres et aux cercueils des premiers Saïtes.

Ainsi envisagé, le répertoire apparait constitué de centaines d'extraits, les uns canoniques, les autres variables, d'une énorme littérature constituée par les apports de quatre théologies successives. Le sarcophage ne constitue ni un livre des morts, ni un enseignement dogmatique à l'usage des morts. Il n'est pas non plus un guide des routes de l'autre monde, et pas davantage un traité de magie astrale. Mais il est un peu de tout cela à la fois. L'imagerie n'y est, en tous cas, qu'une sorte d'écriture tropique, et les idées qu'elles expriment figurent déjà en partie dans le formulaire des Pyramides. C'est merveille de voir ce que donne, en cet ordre de recherches, la juxtaposition de l'iconographie de la XXI[e] dynastie et de l'épigraphie de la VI[e] — réserve faite, il s'entend, des remaniements inlassables (heureusement très maladroits) apportés entre temps par les théologiens.

George Foucart.

R. Pischel. — **Leben und Lehre des Buddha**. 2[e] édition. — Leipzig, Teubner, 1910.

Edv. Lehmann. — **Der Buddhismus als indische Sekte, als Welt religion**. — Tubingue, Mohr, 1911.

Alexandra David. — **Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha.** — Paris, F. Alcan, 1911.

Trois livres sur le bouddhisme que nous pouvons bien réunir dans un même compte-rendu, puisque, en dépit de leur très grande dissemblance, ils ont au moins ce trait commun d'avoir été écrits pour un public étendu.

I. Le premier est une réédition. M. Lüders, chargé de reviser l'œuvre de son prédécesseur et maître, a tenu à lui laisser son caractère primitif. Il n'y a fait, dit-il, d'autres modifications que celles que Pischel aurait certainement apportées lui-même. Par ci par là une traduction légèrement amendée, un développement éclairé par l'adjonction d'une courte phrase, des indications bibliographiques complétées, quelques détails de plus sur les découvertes récentes faites dans l'Asie centrale, je crois que c'est à cela que se bornent les retouches du nouvel éditeur.

Ceux qui savent tout ce que l'auteur avait déposé de science et de pensée dans ces 120 petites pages, ne seront pas surpris qu'il ait fallu si peu de changements. Clarté, excellente ordonnance des matières, citations heureusement choisies, et, ce qui est un charme de plus, une note personnelle où l'on retrouve l'écho de théories chères à l'auteur, tout cela fait de ce volume une lecture aussi attrayante qu'instructive.

II. « Le Bouddhisme envisagé comme secte indienne et comme religion universelle » est le deuxième avatar d'un ouvrage qui, sous sa forme originelle, a été très favorablement accueilli par la critique. Les esprits chagrins trouveront que ce n'était pas une raison suffisante pour le faire passer du danois en allemand. Les livres, gros et petits, de Kern, Oldenberg, E. Hardy, Pischel, si variés de tendance mais tous écrits par des indianistes réputés, ne suffisaient-ils pas au public le plus exigeant ? Peut être bien. Il n'en est pas moins vrai qu'une étude faite du point de vue de l'histoire des religions a sa raison d'être aussi, et qu'elle peut aider à éclairer bien des côtés obscurs du bouddhisme.

Disons pour commencer que certaines parties du livre sont tout à fait réussies. M. L. met fort bien en lumière ce qu'il y a d'insuffisant dans la morale du bouddhisme : un amour pour les autres qui n'est en dernière analyse qu'une forme de l'égoïsme ; une charité qui s'exerce *in abstracto* et qui peut fort bien être pratiquée sans coûter le moindre effort. On lira aussi avec intérêt les chapitres intitulés « les légendes et le christianisme », « le bouddhisme dans l'extrême-Orient ». Des observations très justes montrent souvent combien est étendu l'horizon où se meuvent en général les recherches de l'auteur. Enfin, l'ouvrage entier est écrit d'une plume alerte et spirituelle, parfois même trop spirituelle. Pour toutes ces raisons, on peut prévoir que, sous sa nouvelle forme, il obtiendra un regain de succès.

Mais justement parce qu'il sera sans doute beaucoup lu, on regrettera qu'il n'ait pas été plus soigné dans le détail, et moins audacieux dans certaines de ses affirmations. Passons sur les nombreuses erreurs de transcription et sur les fausses attributions de genre. Voici, sur le fond même, quelques remarques que je soumets à l'attention de M. Lehmann.

« Namenform » n'est pas une bonne traduction de *nâmarûpa*, ni « Seigneur du monde » d'Avalokitesvara. Les Mahâsânghikas sont « les gens de la grande Communauté » et non pas « les gens du grand Concile ». On ne se sert pas du composé *mahâparinibbâna* pour désigner

le nirvâna du Bouddha (p. 154). Nirvâna ne saurait signifier autre chose qu' « extinction » (p. 156). L'*arhat* mérite, non le nirvâna, mais les hommages, et tout spécialement ceux des dieux. L'*anâgâmin* a été oublié dans la liste des catégories d'êtres en marche vers le salut (p. 198). Il n'est pas exact de dire que les inscriptions d'Asoka mentionnent au moins un de nos Nikâyas. Les textes de *vinaya* ne font pas complètement défaut au canon septentrional de langue sanscrite : témoin le Mahâvastu. Le concile de Râjagṛha n'est point inconnu des bouddhistes du nord (p. 211). Les brahmanes n'avaient pas le privilège exclusif de l'ascétisme (p. 17). Il n'est point ordinaire que les sûdras soient mis au niveau des bêtes (28). Nâgârjuna n'est pour rien dans la transformation du bouddhisme en une religion populaire, et ce n'est pas lui qui y a introduit les éléments qui lui avaient manqué à l'origine : la divinité, un culte, une nouvelle morale (p.227). La doctrine de la Sûnyatâ n'est pas une forme de panthéisme (p. 228). Je doute qu'on puisse qualifier le Sânkhya d' « athéisme matérialiste » ; en tous cas, l'étiquette de spiritualisme ne convient pas au Vedânta (518). J'ai cherché en vain sur quoi M. L. pouvait s'appuyer pour dire que les fondements du théisme et d'une adoration plus spirituelle de Dieu furent jetés par la secte des Âjîvakas (p. 102).

Une secte indienne, une religion universelle : comment la secte est devenue religion, et pourquoi, née dans le Magadha, elle a pu conquérir une partie du monde, voilà des questions qui devaient tenter un historien des religions. M. L. y touche dans les premières pages de son livre.

On peut, je crois, résumer ainsi sa pensée : Une religion ne devient pas universelle ; elle l'est dès l'origine, et par les caractères mêmes qu'elle présente à sa naissance. — Pour être universelle, en effet, une religion doit d'emblée satisfaire à deux conditions. 1° Il faut qu'elle tourne le dos aux formes traditionnelles et particularisantes du culte, et que, développant la vie intérieure, elle s'affirme comme une vérité spirituelle, c'est-à-dire générale et absolue. — 2° Il n'est pas moins nécessaire qu'elle soit issue de l'expérience personnelle d'un fondateur historique.

Trois remarques à ce propos. En présence des polémiques soulevées par la « légende du Bouddha », et le « mythe du Christ », il serait plus prudent de dire qu'une religion universelle *a* ou *met* à ses origines un fondateur fictif ou réel. Et cette condition est-elle même obligatoire ? — Pour cesser d'être nationale, il n'est pas indispensable qu'une reli-

gion mette de côté toutes les formes et cérémonies extérieures ; voyez l'Islam. Ce qui importe, c'est ceci : le vrai principe du groupement n'est plus la naissance, mais la religion elle même, c'est-à dire la communauté des croyances, des aspirations et de la discipline. — Enfin, il faut faire beaucoup plus grande la part des contingences historiques : bien des formations religieuses auraient remporté des triomphes tout aussi grands que le bouddhisme, si les circonstances les avaient également favorisées.

III. Mme A. David a voyagé en Orient, et s'est trouvée en contact avec des personnalités intéressantes du bouddhisme actuel. Elle a de plus utilisé les écrits des Narasu, des Kuroda, des Dharmapâla, des Nyânatiloka..., et même ceux d'Ânanda Metteya, mis un peu vite au nombre des Pères de la nouvelle église. Ainsi renseignée sur le « Modernisme » bouddhiste, elle a voulu aussi connaître le bouddhisme du Bouddha : elle a lu avec soin les Écritures que des traductions ont mises à la portée de tous. Le résultat de cette double documentation, c'est, pense-t-elle, de lui faire connaître « un bouddhisme vivant, celui que les lettrés, promoteurs du réveil actuel, considèrent comme conforme à l'esprit de la doctrine primitive » (p. 6). On s'expliquera très bien que Mme David ait procédé de cette façon, quand on saura que son but, c'est surtout d'aider les générations présentes à se délivrer du joug des traditions grecque et chrétienne, et de leur offrir à la place un enseignement « proche de la science d'aujourd'hui, et j'oserai dire, de la science de demain ; un enseignement adéquat à la mentalité moderne, susceptible de devenir un guide pour les individus et une lumière sociale » (p. 2).

C'est bien là ce qui fait l'originalité et aussi l'intérêt de ce volume. Mme David prend à l'égard du Tripitaka à peu près la même attitude que les pandits indigènes qui commentent, par exemple, la Bhagavad-Gîtâ. Il ne s'agit pas tant pour eux de comprendre le texte dans son contenu et dans ses connexions ; ils veulent le faire servir à la diffusion d'une doctrine qui leur tient au cœur. MM. Kuroda, Narasu, et, à leur suite, Mme David, poursuivent un but pratique, eux aussi ; ce sont des éducateurs et des missionnaires. Et les passages sacrés sont là pour illustrer leur enseignement et lui conférer une sorte d'autorité.

Aussi, tout en reconnaissant qu'il y a dans le livre de Mme David des pages qui montrent une intelligence remarquable des vrais caractères du bouddhisme [1], nous devons avertir le lecteur que, « modernisé » par

1) Mme David marque très bien, par exemple, en quoi consiste le pessimisme

elle, le bouddhisme se présente avec des qualités de coordination et d'unité qu'il n'a jamais eues dans les textes authentiques. Ce bouddhisme est intellectualisé à l'excès. Doctrine rationnelle, il met de côté ce qui est émotionnel et affectif. Il méprise également le dogme et les actes de foi (p. 63). Point de ces « superstitions qui soutiennent et intéressent les foules »[1]. Sa morale est une hygiène intellectuelle ; elle ignore les vertus chrétiennes de l'humilité et du renoncement. Si Mme David veut bien étudier en historien le bouddhisme « du Bouddha », elle s'apercevra vite qu'il n'a pas tout à fait la physionomie qu'elle lui a prêtée dans ce volume.

Concluons. Des trois livres que nous avons passés en revue, le premier est fait par un indianiste ; le second, par un historien des religions ; le troisième par un auteur épris de science et de philosophie. C'est l'indianiste qui a fait du bouddhisme la peinture la plus neuve, la plus juste et la plus complète. On pouvait s'y attendre.

P. Oltramare.

J. Cuthbert Lawson. — **Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion.** A Study in Survivals. — Cambridge, University Press, 1910, xii-620 pp. in-8°.

Le livre de M. Lawson est très exactement intitulé. C'est une étude de survivances, dont le sujet est particulier, mais la portée générale. L'auteur a parcouru la Grèce et son folklore pour y recueillir les restes encore vivants des croyances antiques. Il est revenu avec une abondante récolte. Il a noté chemin faisant et nous fait noter en passant que, du passé au présent, le temps n'a pas beaucoup compté, que les Grecs d'aujourd'hui ressemblent encore, malgré tout, comme des frères à leurs ancêtres, que les conditions de la vie, de la vie populaire s'entend, sont restées à peu près les mêmes, et l'étendue relative de la vie populaire est en Grèce considérable. Bref, s'il y a des survivances, le sol et le milieu y prêtaient.

bouddhique. Elle montre aussi qu'il n'est pas juste d'accuser le Bouddha d'avoir poussé à la paresse.

1) Ce rationnalisme n'exclut pas le mysticisme, il est vrai, ni la recherche du « par delà ». C'est que le bouddhisme de Mme David semble teinté de théosophie. Ainsi ce ne sont plus les dieux qui favorisent la fuite de Siddhârtha, ce sont de « mystérieuses influences ».

A l'abri d'un christianisme fervent et imaginatif, subsiste un polythéisme presque conscient. Une vieille sorcière se vante de faire la pluie parce qu'elle connaît τὸν ἄνω θεὸ καὶ τὸν κάτω θεό. C'est encore Zeus qui lance la foudre St. Dionysios a planté la vigne à Naxos; St. Démétrios patronne l'agriculture à la place de Déméter ; mais à Eleusis c'est une sainte, ἡ ἁγία Δήμητρα, qui a succédé à la déesse. St. Artémidos s'occupe de l'enfance, au lieu d'Artémis παιδοτρόφος et κουροτρόφος ; mais d'autre part ἡ ἅγια καλή rappelle Artémis Καλλίστη et, si l'habitude est restée de déposer des offrandes aux carrefours, c'est peut-être en l'honneur d'Artémis Τριοδῖτις. Aphrodite subsiste dans les contes, comme ἡ μάνα τοῦ Ἔρωτα, la mère d'Eros. Pan (Panos) veille sur les bergers, qui respectent sa sieste diurne. Hadès décime les vivants par la main de Charon, canonisé lui aussi, St. Charon. Les Grecs modernes sont entourés de Nymphes, de Néréides, de Lamies, de Gorgones, de Striges, de Γελλοῦδες, issues de la Lesbienne Gello et qui comme elle assaillent les petits enfants. Pendant les Douze Nuits du début de l'année, entre Noël et l'Epiphanie, ils sont en garde contre les Καλλικαντζάροι, qui, M. Lawson le démontre, sont tout simplement les Centaures. Ainsi les noms ont persisté. Il est également resté des notions, même d'origine philosophique. Le nom des Génies, στοιχειά, remonte à le théorie des éléments et, au delà des Platoniciens et de Platon, jusqu'à Empédocle. Des mythes subsistent, celui de la guerre des Dieux et des Titans, celui de Deucalion par exemple. Enfin, le rituel n'a pas disparu tout entier. Il arrive que les mêmes noms s'attachent encore à des pratiques semblables. Les paysans grecs sont attentifs au κλήδονας, c'est-à-dire parole de bon augure, comme Ulysse; ils connaissent et pratiquent le sacrifice, θυσιό.

Mais on observe dès l'abord que l'ancienne religion ne s'est conservée que par morceaux détachés. L'usage de l'obole à Charon dure encore et elle s'appelle περατίκι, le droit de passage; Charon a subsisté, mais il n'est plus passeur. Les deux notions ont été dissociées et chacune suit son sort.

Survivance ne signifie pas conservation complète. De Charon c'est un nom qui survit et la notion d'une fonction, mais les particularités de la représentation ont notablement varié ; il a usurpé la personne d'Hadès, qui n'est plus qu'un lieu. Les Lamies tiennent la place d'Amphitrite; la Gorgone a supprimé Charybde et Scylla et les Centaures ont incorporé dans leur bande velue toute la suite bigarrée de Dionysos. Ils

ont d'ailleurs emprunté des traits de légende aux fées européennes ; comme elles, ils ont mystérieusement recours aux soins des sages-femmes et les Néréides échangent, comme les fées, leur postérité mal venue contre les enfants des hommes.

Les quelques mythes encore reconnaissables ont subi pareille contamination. Celui du déluge s'accroche à la suite d'un roman où un fils de roi conquiert, après avoir tué un dragon, une belle princesse, qui est ἡ κυρὰ τῆς γῆς καὶ τῆς θάλασσας. Celte reine de la terre et de la mer, que M. Lawson compare à Déméter, ressemble de plus près aux génies des régions et des éléments, qui se trouvent en bonne place dans les contes, qu'à une grande déesse de la mythologie grecque. Les grands personnages divins se sont d'ailleurs mal conservés. Le nom de Zeus ne survivait plus que dans une formule, qui est peut-être déjà morte. Ils ont été remplacés par les petits dieux et démons, comme Hadès par Charon et Amphitrite par Lamia. Les saints qui ont pris leur place leur ressemblent surtout par le nom. Par contre les Nymphes, les Néréides, les Centaures seraient restés tels que la Grèce ancienne les a connus, si quelques traits nouveaux n'avaient été ajoutés à leur figure par les Slaves, les Albanais, les gens du Nord qui sont descendus en Grèce par le même chemin que les Achéens et les Doriens. Pour le rituel, il ne s'est pas conservé par systèmes complets. Celui du sacrifice, à part quelques cas exceptionnels, s'est réduit au sacrifice pour la construction, qui crée des génies avec des victimes et au sacrifice divinatoire, auxquels il faut ajouter la pratique des offrandes aux Nymphes et aux Kallicantzari. Du système des rites divinatoires ont subsisté des rites isolés, stéréotypés, affectés à des objets définis, découvertes de trésors ou d'icones, révélations curatives, pronostics du mariage. La série des menus présages de la vie familière (οἰκοσκοπικόν) reste encore touffue.

Ce qui par contre est très vivace, c'est le système des croyances et des pratiques relatives aux morts. M. Lawson y consacre d'abondants et instructifs développements. Tout n'est pas purement grec dans ce système. La croyance aux vampires, *vrykolakes*, qui en paraît la pièce principale, est slave pour moitié. Les deux mots *vampire* et *vrykolakas* eux-mêmes sont slaves ; le deuxième d'ailleurs ne désigne le vampire que chez les Grecs qui ne sont plus en contact fréquent avec des Slaves ; car il désigne plutôt le loup-garou. Une analyse très fine de la notion montre dans la croyance aux vampires deux éléments imparfaitement amalgamés. L'un est la croyance au mort redoutable, qui se gave de sang aux dépens des vivants ; l'autre est la croyance au revenant dont

le corps n'a pas été décomposé et qui vient parmi les siens, à des heures mystérieuses, revivre une partie de sa vie humaine. La première est slave, la deuxième remonte à la Grèce antique. Contre l'un on se défend, à l'autre on vient en aide, et par les mêmes moyens, en hâtant la dissolution du corps. C'est le but d'une partie des rites funéraires.

Mais il ne suffit pas d'assurer aux morts l'anéantissement et le repos. L'un des derniers chapitres du livre nous apporte une longue suite de rapprochements entre les rites de l'enterrement et ceux du mariage. Le sens de la ressemblance est souligné par les paroles de certains chants. La mort est un mariage avec Dieu, dont la dissolution du corps périssable, amenant la résurrection du corps idéal, hâte l'accomplissement.

M. Lawson cherche à établir que les Grecs modernes ont en commun avec les Grecs anciens non seulement la préoccupation de détruire le cadavre, mais encore cette idée du mariage surhumain et que les espérances de félicité élyséenne chez les anciens tendaient à cette union mystique avec la divinité. Or c'était là l'objet principal de l'enseignement des mystères.

Il va sans dire que M. Lawson tourne en faveur de cette thèse et les renseignements positifs, si peu nombreux, qui nous sont parvenus à leur sujet et les calomnies des écrivains chrétiens. S'il était sûr que celles-ci ont eu matière à s'exercer, la preuve serait déjà toute faite. Pour M. Lawson la meilleure preuve que cette idée de mariage d'outre-tombe était une pièce capitale de la doctrine funéraire dans la Grèce ancienne, c'est qu'elle existe dans la Grèce moderne; le Folklore parce qu'il est fait de survivances attestées est un document des anciennes religions. Il nous ouvre donc, à bon droit nous dit-on, un aperçu sur les mystères. Il nous instruit sur le sens de rites funéraires et même sur celui du sacrifice. Des matelots de Syra prêts à partir contre les Turcs ayant mis un homme à mort pour l'envoyer à St. Nicolas, M. Lawson en conclut que les anciens Grecs pratiquaient le sacrifice comme Hérodote le dit des Gètes, adorateurs de Zamolxis, pour entrer par messager en relation avec des dieux.

Mais sur quelle partie de la religion grecque le Folklore nous renseigne-t-il? Dans quelle partie de la religion grecque sont enracinées les plus fermes de ses survivances? M. Lawson, qui prend un peu trop à la lettre peut-être les idées de M. Ridgeway sur l'*Early Age of Greece*, nous le dit sans ambage. C'est à la fois la couche la plus ancienne et la plus populaire de la religion grecque, la religion préachéenne.

Les mystères en étaient le reste; la religion dionysiaque lui ressemblait et l'a rajeunie. Si l'on peut douter que les idées des mystères se soient conservées très pures, il n'est pas douteux que l'esprit des mystères et que l'esprit dionysiaque ne survivent. Une très heureuse description des fêtes de la Semaine Sainte en Thessalie est la meilleure des preuves que M. Lawson nous en donne.

Son livre est, au surplus, pittoresque, vivant et, autant que j'en puis juger, fort bien écrit, assez agréable à lire en tous cas pour qu'on lui fasse volontiers bon accueil.

H. Hubert.

Moriz Friedlaender. — **Synagoge und Kirche in ihren Anfaengen.** — Berlin, Reimer, 1908, xxii-247 p., 5 marks.

M. Friedländer, admirateur enthousiaste du judaïsme hellénistique, est convaincu que ce mouvement a eu un rôle historique infiniment plus considérable qu'on ne le croit d'ordinaire et qu'il aurait pu en avoir un plus grand encore. Il a déjà consacré à la défense de cette thèse une huitaine de publications (si nous comptons bien); il la développe à nouveau dans l'ouvrage que nous présentons au lecteur.

Il se refuse à reconnaître au pharisaïsme et à son succédané le judaïsme rabbinique, aucune « nécessité historique », aucune « légitimité » même « relative ». Née tardivement du chauvinisme éveillé par les conquêtes des Maccabées, cette tendance séparatiste n'a nullement pour elle la tradition; car avant les persécutions d'Antiochus Epiphane la religion des Juifs de Palestine était le sadducéisme. Le pharisaïsme a fait payer beaucoup trop cher au judaïsme, en le condamnant au ghetto à perpétuité, une indépendance nationale bientôt perdue. Et, pour ce mince profit, « il a empêché le judaïsme, au moment le plus décisif de son histoire, de participer à la fondation de la religion universelle » (p. viii).

La preuve vivante que la création de cette religion universelle était le fruit légitime et normal de l'évolution juive, c'est le judaïsme hellénistique. M. Friedländer montre combien les Juifs de la diaspora étaient capables de s'adapter à la culture ambiante, en étudiant la transformation qu'ils firent subir au sabbat : ce sont eux qui en ont fait un jour consacré à l'édification et à l'étude de la « philosophie » des pères.

C'est le judaïsme hellénistique qui a créé la synagogue. Lorsque le Psaume 74, 3 montre les persécuteurs du temps d'Antiochus Epiphane

(en Palestine) rugissant au milieu des « assemblées de Dieu », il n'entend pas parler de synagogues, mais de fêtes célébrées dans le Temple.

Dans ces synagogues de la diaspora, que notre auteur considère comme ayant été avant tout des διδασκαλεῖα, des lieux d'enseignement, régnait une liberté de parole absolue. De là des sectes multiples, qui, du reste, se toléraient les unes les autres. M Friedländer croit pouvoir établir l'existence dans la diaspora de trois sortes de synagogues, les unes orthodoxes, allégorisant la Loi, mais maintenant l'obligation de l'observer à la lettre, et dont l'esprit nous est connu par Philon ; d'autres qui se libéraient de la Loi ; d'autres enfin, fort nombreuses et fort actives, qui rejetaient absolument la Loi, comme l'œuvre d'un dieu inférieur, créateur de la matière, le démiurge, et attendaient du Messie l'abolition de cette Loi et la révélation du Dieu supérieur, encore inconnu : elles avaient, bien avant le christianisme, un « culte du Christ ».

Cet esprit d'indépendance religieuse de la diaspora pénétra, d'après notre auteur, en Palestine, spécialement en Galilée et plus encore en Transjordanie. Il animait, en particulier, les Nazaréens, que M. Friedländer décrit, d'après Epiphane, comme une secte juive, antérieure au christianisme, rejetant l'inspiration du Pentateuque et niant la résurrection. C'est contre eux, non contre les chrétiens, qu'est dirigée la malédiction des *minim* introduite dans le *Chemoné Esré*. « C'est de cette secte qu'est parti le mouvement lié au nom de Jésus. » C'est au delà du Jourdain, en effet, que s'est déroulée l'activité de Jean-Baptiste et qu'a débuté celle de Jésus. C'est en Transjordanie que celui-ci a recruté la grande majorité de ses adhérents. Il était couramment appelé « le Nazaréen ». Ce nom ne dérive pas de celui de Nazareth, ville qui n'existait peut-être pas encore au temps de Jésus (thèse soutenue déjà par MM. Cheyne et W. B. Smith), mais de *nécer*, « rejeton », l'un des titres donnés au Messie (Es. 11, 1) : les Nazaréens étaient donc des « messianistes », des χριστιανοί avant le Christ.

M. Friedländer reconnaît cependant que Jésus « n'a jamais été un adepte de cette secte » (p. 149), qu'il entendait même la condamner lorsqu'il a déclaré la Loi impérissable (Mt. 5, 17-19 ; Luc 16, 17). « Entre les deux il n'y avait qu'un seul point commun dans une certaine mesure : la conception plus libre de la Loi » (p. 149). Ni Jésus ni ses disciples ne rejetaient la résurrection. Ces aveux ébranlent singulièrement la thèse de l'auteur.

M. Friedländer affirme aussi que « l'idée du Messie souffrant », dont la réalisation par Jésus constitue « le centre vivant du christianisme »,

était déjà courante autour de lui « dans les larges milieux populaires (nazaréens) sur lesquels il agissait » (p. 178, 180). Mais l'auteur ne fournit pas d'autre preuve de cette assertion que le ch. 53 du livre d'Ésaïe, qui ne parle même pas du Messie.

Les luttes intérieures qui ne tardèrent pas à éclater entre les disciples de Jésus proviennent simplement, selon lui, du choc des conceptions du Christ qui se heurtaient déjà dans le judaïsme de la diaspora. Le conflit était particulièrement violent entre les antinomistes, pour qui le Christ était le Fils de Dieu venu pour abolir la Loi, et les Nazaréens, qui voyaient dans le Messie un simple homme, élevé au rang de Fils de Dieu, mais respecteux de la Loi et délivrant les hommes de la peine du péché d'Adam. Dans ces luttes, les partis en présence ne craignaient pas d'appeler à leur aide le bras séculier : les persécutions dont ont souffert les premiers chrétiens ne leur sont pas venues du dehors, de l'hostilité des Pharisiens, mais du dedans.

Enfin l'Église réussit à constituer son unité et à achever l'édifice de sa doctrine, majestueux comme le Temple et oppressif comme lui, en combinant les biens durables que possédait chacune des trois grandes synagogues de la diaspora juive : à la synagogue judéo hellénique orthodoxe l'Église catholique doit l'interprétation spirituelle de la Loi; à la synagogue hérétique antinomiste, la notion du « Christ Fils de Dieu à qui est donnée la puissance d'abolir la loi nationale et cérémonielle »; à la synagogue nazaréenne, l'évangile. La constitution du dogme de la Trinité scella la rupture avec le judaïsme, mais non sans s'être heurtée à la longue résistance de l'esprit monothéiste juif, qui persistait dans l'Eglise.

Cette tentative pour reconstruire l'histoire de la Synagogue et de l'Église à leurs débuts en ramenant tout au judaïsme hellénistique, appelle bien des réserves. La tendance pharisiennne-rabbinique tient beaucoup plus étroitement que ne le veut M. Friedländer à l'essence même du judaïsme; elle est aussi vieille que lui : le Code Sacerdotal, charte du judaïsme, a déjà pour mot d'ordre d'« élever une haie » de pratiques et de rites distinctifs autour des trésors religieux de la nation. Et dès le retour de l'exil on voit un puissant parti rigoriste, séparatiste, c'est-à-dire pharisien avant la lettre, aux prises avec les tendances plus larges qui persistaient ou apparaissaient dans le monde juif. Cette tendance étroite, à laquelle appartenaient Aggée et Zacharie, Esdras et Néhémie, la plupart des auteurs d'Ésaïe 56-66, ceux du livre de Malachie, des Chroniques, de la majorité des Psaumes, de Tobie, le

Siracide, paraît avoir eu, d'une façon générale, la direction des esprits. Ce parti aspirait, du reste, à autre chose qu'à l'indépendance politique : c'était l'existence même du judaïsme comme religion, comme Église, qu'il croyait défendre. Que le moyen choisi par lui ne fût pas le meilleur, d'accord : une Église conquérante et largement ouverte assure bien mieux son existence que celle qui, s'en tenant à la défensive, cherche uniquement à se prémunir contre les influences pernicieuses venues du dehors. Mais la déviation — s'il faut, comme cela ne paraît pas douteux, voir là une infidélité à l'esprit des prophètes d'Israël — la déviation est bien plus ancienne et plus profonde que ne le croit M. Friedländer.

En ce qui concerne le judaïsme de la diaspora, il est bien problable que c'est lui qui a *créé* la synagogue, comme le soutient notre auteur. Mais les preuves qu'il donne de sa thèse ne sont pas satisfaisantes. Les ἱερά multiples et rivaux qu'avaient les Juifs d'Égypte « contrairement à la règle » et que devait remplacer le sanctuaire unique de Léontopolis, n'étaient pas des synagogues, mais des lieux de sacrifices, expressément comparés aux temples des Égyptiens (Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 3, 1), analogues à l'*agoura* de Yahou à Éléphantine. La véritable preuve de l'antiquité des synagogues en Égypte, c'est l'inscription de Schédia, près Alexandrie, connue depuis 1902 et qui atteste l'existence d'un bâtiment de ce genre sous Ptolémée III Evergète (247-222 av. J.-C.) : ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου ... τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι. Il est curieux que M. Friedländer ait négligé ce texte capital.

Arrivons au point le plus original de sa thèse : le rôle capital qu'il attribue aux tendances hétérodoxes qui se faisaient jour dans la diaspora juive. Les témoignages cités ne paraissent pas établir que ces tendances aient eu la cohésion, la précision ni le radicalisme qu'il leur prête, qu'il y ait eu des « synagogues antinomistes » organisées et répandues dans tout le monde grec. Le passage de Philon sur lequel M. Friedländer s'appuie principalement (*De migr. Abr.*, II, 450) donne plutôt l'impression que la majorité des Juifs hellénistes tenait absolument à la pratique de la Loi; et que, *par crainte* de l'opinion de cette majorité, la plupart des adeptes de l'allégorie s'y conformaient aussi; seuls quelques radicaux osaient aller jusqu'au bout de leurs principes et rejetaient les commandements de la Loi entendus au sens littéral. De fait, la plupart des productions du judaïsme hellénistique, quand on les débarrasse de leur déguisement philosophique et qu'on regarde au fond des idées, ne sont séparées du judaïsme pharisaïque que par des nuances. Il n'y a pas trace, que je sache, dans les lettres de Paul, de

polémique contre des Juifs qui nieraient l'inspiration de l'Ancien Testament; c'est un argument bien fort contre l'existence d'un puissant groupement antinomiste dans les juiveries de la diaspora au milieu du Ier siècle de notre ère.

Mais si M. Friedländer avait prouvé que les tendances qui se manifestèrent dans le développement de l'Église sous les noms de paulinisme, de gnosticisme, existaient déjà dans le judaïsme hellénistique *à l'état de velléités, d'aspirations individuelles*, il aurait déjà apporté une contribution intéressante à l'histoire des origines du christianisme.

Pour ce qui concerne l'évangile primitif de Jésus, l'auteur s'est, avec raison, séparé de ceux qui croient l'avoir expliqué par le judaïsme pharisaïque parce qu'ils retrouvent plusieurs des sentences de Jésus dans les écrits rabbiniques, sans voir que, sous la similitude des paroles, l'esprit de sa prédication était foncièrement différent. Pour lui, c'est à des influences venues de la diaspora hellénistique qu'il croit pouvoir rapporter la genèse de cet évangile de Jésus. On ne saurait dire que la démonstration qu'il a esquissée de ce point soit bien convaincante : l'analyse que nous avons donnée de cette partie de son travail aura suffi à en faire ressortir la fragilité.

Adolphe Lods.

A. Bonhöffer. — **Epiktet und das Neue Testament.** — Giessen, 1911, 412 p. (*Collection der Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*).

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on a remarqué que les Entretiens d'Epictète offrent de surprenantes ressemblances avec les écrits du Nouveau Testament. On a pu se demander si le philosophe stoïcien n'avait pas lu le livre des chrétiens, et n'en avait pas emprunté plus d'une sentence. Cette question, des théologiens et des critiques l'ont reprise dans ces dernières années. On l'a discutée avec une certaine vivacité en Allemagne. M. Bonhöffer, dont les études sur Epictète font autorité, est entré à son tour dans la lice, et nous a donné en un gros volume une opinion motivée et approfondie.

Avant lui Th. Zahn en Allemagne, K. Kuiper en Hollande avaient étudié la question, et étaient arrivés à la conclusion que le philosophe stoïcien a connu le Nouveau Testament. Le critique hollandais soutenait même qu'Epictète visait expressément en maint endroit le chris-

tianisme. Ces vues n'ont pas conquis l'adhésion du public compétent. M. Bonhöffer à son tour les repousse. Il a voulu manifestement résumer et clore le débat. Dès que l'on aborde la question des rapports d'Epictète et du Nouveau Testament, on s'aperçoit qu'ils soulèvent un double problème. Epictète a-t-il connu et utilisé le Nouveau Testament? C'est le premier. Mais on est bientôt amené à se demander si les évidentes analogies que présentent les Entretiens et le Nouveau Testament ne proviendraient pas de ce que les auteurs du Nouveau Testament ont emprunté au stoïcisme un certain nombre d'idées et d'expressions. C'est le Nouveau Testament qui serait tributaire d'Epictète, dans ce sens qu'Epictète représenterait le stoïcisme contemporain des auteurs du Nouveau Testament.

Ces deux questions font tour à tour l'objet des recherches de notre auteur. Tout à fait négative en ce qui concerne Epictète et le Nouveau Testament, la solution qu'il propose l'est presque également en ce qui concerne le Nouveau Testament et le stoïcisme. M. B. est disposé à limiter à fort peu de chose l'influence que le stoïcisme a pu avoir sur le christianisme primitif, y compris le paulinisme.

Par quelle méthode arrive-t-il à ce résultat? Par une sorte de statistique comparée des mots. M. B. constate tout d'abord qu'il existe environ deux cents vocables caractéristiques qui appartiennent à la fois au vocabulaire du Nouveau Testament et à celui d'Epictète. Dans le Nouveau Testament, ces vocables se répartissent inégalement selon les auteurs. M. B. en a dressé des tables. C'est Paul, les Actes et les lettres dites deutéro-pauliniennes qui accusent la plus forte proportion de ces mots. M. B. relève ensuite d'abord dans le Nouveau Testament, puis chez Epictète la liste des termes dont on peut dire qu'ils sont essentiels, mais qui se trouvent chez l'un et non chez l'autre. Il y en a une liste fort respectable. Notre auteur conclut de ce fait que, s'il y avait dépendance l'un de l'autre, ces termes ne seraient pas absents du vocabulaire de l'un des deux. L'omission de termes aussi significatifs ne s'explique pas chez un auteur tributaire d'un autre.

Mais que fait-on des deux cents vocables, significatifs eux aussi, qui sont communs et à Epictète et au Nouveau Testament? Ne prouvent-ils pas qu'il y a eu dépendance, au moins d'un côté, d'Epictète du Nouveau Testament, ou du Nouveau Testament du stoïcisme? Ces deux cents vocables, M. B. les soumet à un examen critique très attentif. Il constate que ces termes appartiennent les uns à la κοινή vulgaire, les autres à ce qu'on appelle la κοινή littéraire. Ne repro-

chait-on pas à Epictète son langage barbare, βαρβαρίζει ? Ces vocables, Epictète et les auteurs du Nouveau Testament ont pu donc les puiser à la même source, dans la κοινή. Inutile de supposer qu'il y a eu emprunt de l'un à l'autre.

Défalcation faite des termes — on n'a relevé que ceux qui ont quelque relief — que nos auteurs ont pris à la κοινή, il en reste un petit nombre qui ne paraissent pas dériver de cette source. Que prouvent-ils d'après M. B. ? Simplement que certains auteurs du Nouveau Testament les ont empruntés aux stoïciens. Effet d'une infiltration inconsciente.

Il résulte donc de cette comparaison toute philologique qu'Epictète n'a pas connu les écrits du Nouveau Testament. Il n'est pas prouvé qu'il les a utilisés. Dans un dernier chapitre, M. B. compare les doctrines de son auteur à celles du Nouveau Testament, et constate partout que les oppositions l'emportent sur les analogies.

Nous rendons volontiers hommage à la sagacité de M. B., ainsi qu'à sa connaissance précise et sûre d'Epictète. Avouons cependant que la méthode qu'il a appliquée au problème des rapports d'Epictète et du christianisme ne nous paraît pas heureuse.

Statistiques de mots ou statistiques de chiffres sont singulièrement fallacieuses. Elles se prêtent aux interprétations les plus diverses. Dans le cas présent sont-elles probantes, et suffisent-elles pour trancher les problèmes auxquels on les applique ? Vous constatez que des termes essentiels et des formules caractéristiques du Nouveau Testament ne se trouvent pas dans les Entretiens d'Epictète. Vous en concluez que s'il avait lu le Nouveau Testament, il aurait relevé, utilisé ces termes. Mais les idées ou les sentiments qu'expriment les vocables ou les formules dont il s'agit sont-ils nécessairement absents, parce que les termes dont les auteurs du Nouveau Testament se servent pour traduire ces idées et ces sentiments sont absents ? Epictète n'a-t-il pas pu les transposer en son langage à lui ? Plotin, dans un traité contre les gnostiques, précisément revêt les idées de ses adversaires de termes qui leur sont étrangers. Il a transposé la pensée gnostique en langage philosophique et plotinien. Puis on dit que les auteurs du Nouveau Testament ont emprunté la plupart des termes qu'ils ont en commun avec Epictète à la κοινή, et que celui-ci en a fait autant de son côté. De là tant de vocables significatifs qu'on retrouve et dans le Nouveau Testament, et dans les Entretiens. L'explication est plausible, mais elle ne porte pas en elle-même sa preuve. Epictète a pu emprunter ces termes aussi bien au Nouveau Testament qu'à la κοινή. Il reste à prouver

qu'il ne l'a pas fait. Enfin on reconnaît que, tout compte fait, il reste un certain nombre d'expressions analogues à celles du Nouveau Testament qui se trouvent dans les Entretiens, et dont on ne parvient pas à expliquer l'origine. On a beau affirmer qu'il n'est pas vraisemblable qu'Epictète ait connu le Nouveau Testament, ou qu'il avait des idées trop entières pour adopter celles d'autrui, on n'a pas encore prouvé qu'il n'est en rien tributaire du Nouveau Testament. Finalement le problème dont on prétend nous apporter la solution subsiste toujours. Dans un chapitre des plus intéressants (p. 283-338), M. B. note tous les passages du Nouveau Testament et des Entretiens qui présentent des analogies. Il y en a de bien frappantes. Ainsi groupées, elles font le plus grand effet. Après toutes les explications et les comparaisons de M. B., on se demande encore si ceux-là n'ont pas raison qui prétendent qu'Epictète a connu le christianisme et le Livre des chrétiens.

Il nous semble qu'il y avait une autre méthode à appliquer dans le cas présent. Il aurait fallu d'abord confronter les deux principes essentiels, celui du stoïcisme et celui du christianisme primitif. Pour le stoïcien, le principe essentiel n'est autre que la loi qui est au fond des choses; pour le chrétien, c'est le Dieu de Jésus-Christ. Le premier est une abstraction, le second se confond avec une personne. Mais dans l'un et l'autre cas, la règle est la même. L'individu doit se subordonner et au besoin se sacrifier à son principe. Le stoïcien doit conformer toute sa conduite à la loi, à la nature comme il l'appelle, ou à Dieu immanent dans le Cosmos. Le chrétien se subordonne et se sacrifie au Christ. L'obéissance est au fond la même des deux côtés; l'individu s'efface devant l'ensemble, ou devant la personne qui est l'objet de son culte; le résultat est le même. Dans le cas d'Epictète, la ressemblance des principes et de l'attitude qu'ils impliquent est d'autant plus marquée qu'Epictète est presque un mystique. Le principe du Cosmos est pour lui plus que la loi immanente dans les choses; il le personnifie; il l'appelle Dieu; mais à ses yeux l'appellation a toute sa portée et son plein sens. Il la prend au sérieux. Ainsi les points de départ sont les mêmes pour le stoïcisme et pour le christianisme. L'attitude qu'ils entraînent est donc la même. Est-il surprenant qu'à mesure que l'un et l'autre se développent et embrassent la vie humaine, ils se rapprochent, parfois se rencontrent, pour s'écarter ensuite l'un de l'autre? Ce sont comme deux cours d'eau dont les sources ne sont pas les mêmes; mais ces sources sont sur les mêmes pentes, l'une près de la cime, l'autre à mi côte. La direction générale que suivent les eaux est forcément la même; long-

temps les deux lits restent parallèles, finalement les deux fleuves débouchent dans l'océan assez loin l'un de l'autre. C'est donc, avant tout, dans les principes qu'il faut chercher l'explication de tant de surprenantes analogies entre les Entretiens et le Nouveau Testament, quitte à admettre que tel mot ou même telle sentence d'origine chrétienne a pu s'introduire dans le langage d'Epictète. Au temps où il vivait, l'Asie Mineure foisonnait de chrétiens.

E. DE FAYE.

J. G. FRAZER. — **The Golden Bough**, *a study in magic and religion*. 3ᵉ édition, revue et augmentée, en 7 volumes in-8°. — Londres, Macmillan, 1910-1911. — I. *The magic Art and the Evolution of Kings*, en deux volumes. — II. *Taboo and the Perils of the soul*, 1 vol. — III. *The dying God*, 1 vol. [1].

Quand M. Frazer entreprit jadis d'éclairer à l'aide de la méthode comparative l'institution singulière du sacerdoce de Némi, il pensait avoir assez d'un petit volume pour exposer l'hypothèse qu'il s'était formée sur ce sujet. Mais, quand la première édition du *Golden Bough* parut en 1890, le livre formait déjà deux volumes in-8°. Dix ans plus tard paraissait une seconde édition en trois volumes. Et voici qu'en 1910 a commencé de paraître la troisième édition, qui comprendra sept volumes. Ainsi, de décade en décade, l'œuvre célèbre de M. Frazer, à la façon d'un organisme vivace et bien nourri, grandit, s'enfle et s'enrichit des matériaux copieux que lui apporte un labeur inlassable.

Il y a quelque chose d'émouvant et d'imposant dans cet élargissement périodique, qui reflète le progrès d'une érudition de plus en plus vaste et d'une pensée toujours jeune, toujours en mouvement, toujours en quête d'hypothèses nouvelles. Mais il se peut que cette croissance indéfinie du *Golden Bough* manifeste aussi une erreur dans le dessein initial et dans la méthode suivie. Si, en science sociale, on fait consister la preuve non dans l'analyse approfondie d'un groupe de faits ethnographiquement

1) La quatrième partie a paru sous le titre *Adonis, Attis, Osiris* et a fait l'objet de plusieurs comptes rendus dans cette *Revue* (t. LIV, p. 436 sqq.; t. LV, p. 113 sqq.; t. LVIII, p. 262 sqq.). Il reste à paraître les deux dernières parties, qui seront intitulées *The Man of Sorrows* et *Balder the Beautiful*.

limité et typique, mais dans l'accumulation aussi complète que possible des cas analogues que présentent toute les sociétés humaines, on se condamne à une collection d'exemples, qui, si avancée qu'on la suppose, sera toujours inachevée. D'autre part, si, au lieu de se proposer pour objet d'étude une institution déterminée, on envisage *toutes* les institutions sociales et religieuses dans la mesure où elles peuvent jouer un rôle dans la solution d'une énigme archéologique, — comme, en ces matières, tout tient à tout, — le champ de l'œuvre est aussi illimité dans l'ordre logique qu'il l'est dans l'ordre ethnographique ou historique. C'est pourquoi, étant données la fraicheur intellectuelle et la puissance de travail de M. Frazer, il n'y a aucune raison pour que nous ne voyions pas paraitre, en 1920, une quatrième édition du *Golden Bough*, en dix ou douze volumes.

C'était une opération risquée que de vouloir verser une masse énorme de matériaux nouveaux dans le cadre d'un ouvrage, que beaucoup trouvaient trop riche et trop touffu. Déjà, dans les précédentes éditions, il avait fallu toute l'ingéniosité et tout le charme littéraire de M. Frazer pour faire tenir dans la théorie d'un fait-divers sacré une véritable Somme du folk-lore et de l'ethnographie religieuse. Certains critiques, — en particulier ici même, Léon Marillier[1], — lui avaient donné le conseil de ramener le *Golden Bough* proprement dit aux proportions restreintes qui convenaient au sujet et d'en faire passer toute la substance dans « un grand traité de mythologie comparée ». M. Frazer n'a pas suivi ce conseil : sa nature d'humaniste, d'artiste fasciné par l'antiquité classique, sa répugnance pour la construction systématique, sa préoccupation d'atteindre par delà les spécialistes le grand public cultivé l'ont déterminé à maintenir la figure tragique du prêtre de Némi au premier plan et au centre de sa vaste composition.

Mais M. Frazer a fait à ses critiques une concession importante. Il a parfaitement senti que la croissance formidable du *Golden Bough* devait être soumise, comme tout développement organique, à la loi de la différenciation des parties. Le *Golden Bough* apparait maintenant comme une collection de traités distincts, n'ayant entre eux d'autre lien que leur rapport avec les éléments divers de la légende et du culte de Némi. Chacune des six parties qui composent l'ouvrage a son titre, sa préface et son index propres et forme un tout à peu près indépendant. L'unité de l'ensemble y perd peut-être ; mais elle n'a jamais été qu'extérieure et

1) *R. H. R.*, XXV (1892), p. 90.

apparente; par contre, l'unité réelle des divers traités, que contenait déjà l'ancien *Golden Bough*, ressort avec beaucoup plus de netteté. De même, à l'intérieur de chaque partie, on sent que M. Frazer a été très vivement préoccupé d'introduire, dans le corps massif de son œuvre, de l'air et de la clarté, d'accentuer les divisions, de mieux marquer les articulations du raisonnement. En outre, détail qui a son importance, l'idée essentielle de chaque paragraphe est résumée, en marge, dans une manchette. Les lecteurs du nouveau *Golden Bough* peuvent donc prendre confiance et ne pas se laisser intimider par le poids formidable de l'édition actuelle : les sept volumes de 1910 sont certainement mieux ordonnés, plus faciles à lire et moins indigestes que ne l'étaient les trois volumes de 1900. Il faut féliciter hautement M. Frazer d'avoir réussi à faire de ce paradoxe une vérité.

Nous n'entreprendrons pas de résumer une fois de plus le *Golden Bough*. Que ceux de nos lecteurs, à qui cette œuvre classique ne serait pas encore familière, veuillent bien se reporter aux articles ou comptes rendus, que Léon Marillier, MM. Goblet d'Aviella, Dussaud et van Gennep ont consacrés dans cette *Revue* soit aux deux premières éditions anglaises, soit à la traduction française, soit à *Adonis, Attis, Osiris* qui forme la quatrième partie du nouveau *Golden Bough*, soit enfin aux *Lectures on the early history of the kingship*, qui n'étaient guère qu'une série d'extraits anticipés de la troisième édition, présentés sous la forme de la conférence. Nous nous bornerons ici à signaler les principales modifications qu'a subies le *Golden Bough* de 1900 à 1910. Bien entendu, nous ne relèverons pas les additions de faits, quand elles ne changent ou n'ajoutent rien à la doctrine ; car il faudrait citer tous les chapitres et presque tous les paragraphes. Il suffira d'indiquer les changements, les corrections, les développements nouveaux que M. Frazer a apportés à sa théorie générale et à ses hypothèses d'antan.

La première *Partie* de la troisième édition, qui traite de l'art magique et des débuts de la royauté, correspond au premier *chapitre* de l'édition précédente ; mais, au lieu de tenir en 232 pages, elle remplit deux volumes qui comptent, chacun, plus de 400 pages.

M. Frazer est resté fidèle, dans l'ensemble, à la théorie générale de la magie et des débuts de l'évolution religieuse, qu'il a formulée pour la première fois en 1900. Les modifications qu'il y a apportées ne concernent guère que la terminologie (I, p. 52 sqq. ; cf. p. 9 sq. de la seconde édition). Le nom de *magie sympathique* revêt toujours, dans

la langue actuelle de M. F., une signification générique : il vaut pour l'ensemble des opérations magiques qui, toutes, se fondent sur la « loi de sympathie ». Pour désigner cette espèce de la magie qui utilise la « loi de similarité », M. Frazer préfère aux noms de magie *imitative* ou *mimétique* qu'il employait autrefois celui de magie *homéopathique*, parce qu'il n'implique pas, comme les précédents, la présence d'un agent conscient et qu'il peut, par suite, s'appliquer à toute la nature, indépendamment de l'intervention humaine. En effet, pour M. F., la magie enveloppe non seulement un art manqué, mais une science, qui, pour être fallacieuse, n'en constitue pas moins une véritable représentation de l'univers. Quant à la seconde branche de la magie, que M. Frazer désignait autrefois par l'expression assez peu heureuse de *magie sympathique au sens étroit du mot*, elle reçoit maintenant le nom de *magie contagieuse*, qui recouvre à la fois, pour l'auteur, les idées de contact et de contagion.

Mais ces changements de vocabulaire ne touchent pas au fond de la pensée. Nous retrouvons dans cette édition les thèses maîtresses auxquelles le nom de M. Frazer restera attaché : la magie est une science fausse, mais toute positive, un art impuissant, mais purement utilitaire; il n'entre dans la pensée primitive aucun élément d'ordre mystique ; l'humanité a passé d'abord par un âge de la magie, aussi extérieur et antérieur à l'âge de la religion que l'âge de pierre par rapport à l'âge du fer (I, pp. 220 sqq., notamment 226, n. 2; cf. IV, p. 2). Des amis philosophes ont attiré l'attention de M. Frazer sur un passage des *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, où Hegel formule, en s'appuyant sur quelques faits esquimaux et africains, des vues analogues sur la nature de la magie et sur ses rapports avec la religion (I, p. IX, p. 235, n. 1 et p. 423 sqq.). La rencontre de deux esprits aussi profondément opposés est certainement curieuse ; mais ce n'est qu'une coïncidence, qui n'a pas, semble-t-il, de valeur probante. Toutefois, les formules abstraites de Hegel, auxquelles M. Frazer n'oppose aucune réserve, peuvent servir à préciser le sens et la portée philosophique de sa théorie. Pour Hegel, ce qui caractérise la magie, c'est qu'elle est le produit immédiat de la conscience empirique de l'individu comme tel, s'arrogeant une domination directe sur les choses. C'est bien, en effet, dans cette direction qu'est orientée la réflexion de M. Frazer. Elle ne fait intervenir, pour expliquer la magie et la première phase de notre évolution intellectuelle, que des éléments puisés dans la conscience individuelle, expérience sensible et association des idées. La magie y

apparaît comme une erreur spéculative, où l'esprit humain, dans son ignorance première, tombe d'une façon presque spontanée, immédiate et, pour ainsi dire, passive (I, p. 234 ; II, p. 376). A plusieurs reprises, M. Frazer insiste sur le caractère purement *physique* de l'opération magique (I, p. 245, p. 315). Tandis que la religion fait appel à des forces invisibles, à des êtres spirituels supérieurs à l'homme, la magie, elle, consisterait exclusivement dans une utilisation directe par la volonté humaine de prétendues lois naturelles, que l'esprit du sauvage projette dans les choses. L'attitude de l'homme, pendant l' « âge de la magie », a été celle d'un maître libre et fier, qui ne reconnaît aucun pouvoir au-dessus de lui et qui domine la nature par l'empire de sa seule force (I, pp. 237-240 ; cf. IV, p. 2). L'activité illusoire du magicien, exactement comme la technique plus sérieuse de l'horticulteur ou de l'éleveur (I, p. 107 sq.), se déroulerait tout entière sur le plan de la pure nature.

Certes, M. Frazer est trop au courant des faits pour prétendre que la magie consiste uniquement à prêter aux lois de l'association des idées une portée objective qu'elles n'ont pas. Il sait que la notion de pouvoir, de force mystérieuse joue dans la magie un rôle fondamental. Il va même jusqu'à dire incidemment, dans une réponse aux critiques de M. Marrett, qu'à ses yeux, la base logique de la magie se trouve dans une application abusive de l'association des idées, mais que *la base physique en est le « mana »* (p. 111, n. 2). Cette formule un peu obscure s'éclaire, si on la rapproche de deux autres passages, également ajoutés dans cette édition (I, p. 54 et p. 174 sq.) : « la base physique de la magie... est une sorte de fluide matériel, analogue à l'éther de la physique moderne, qui est censé unir les êtres dispersés dans l'espace et leur permettre d'agir à distance les uns sur les autres ». Ainsi, la seule notion qui, pour M. Frazer, s'ajouterait dans la magie aux représentations associées de la « conscience empirique », serait celle d'un *milieu* inerte, vide de toute qualité, de toute énergie et ayant uniquement un rôle de transmission. Mais c'est là entendre d'une façon beaucoup trop simple et trop étroite la notion si riche du *mana*. Sans doute, on peut considérer le *mana* comme un milieu, comme un fluide qui pénètre et réunit les corps ; mais c'est un milieu original, chargé de forces, présentant des qualités spécifiques et variables de condensation, de tension, etc. Si l'on tient absolument aux comparaisons tirées des sciences naturelles, c'est de l'atmosphère, plutôt que de l'éther, qu'il faudrait rapprocher le *mana*, à condition d'ajouter qu'il s'agit ici d'une atmosphère

spéciale, à la fois physique et spirituelle. C'est seulement dans ce milieu spécifique et efficace que les lois de la similarité et de la contagion peuvent jouer, de manière à produire l'effet magique.

En outre, cette atmosphère indispensable à la magie a ceci de particulier que les hommes ne se bornent pas à la constater, mais qu'ils contribuent à la constituer en se pliant à tout un ensemble de conditions requises de lieu, de temps, de secret, de « tenue » physique et morale, etc. Ces conditions, qui sont présentes dans la plus pauvre des opérations de magie individuelle, prennent une importance extrême dans les cérémonies de ce que M. Frazer appelle la magie publique (I, p. 244 sqq.). Il est très remarquable que M. Frazer, qui a apporté tant de compléments à son œuvre primitive, n'a pas cru nécessaire de faire entrer, cette fois, en ligne de compte les conditions rituelles, qui sont indispensables au succès de toute opération magique. Dans cette édition comme dans les précédentes, M. Frazer s'intéresse à peu près exclusivement à la « matière » des représentations et des pratiques magiques ; il laisse presque complètement de côté leur « forme », pourtant essentielle. Si M. Frazer s'était soucié de réparer cette omission et s'il n'avait pas arbitrairement restreint la notion du « milieu » propre à la magie, peut-être aurait-il attaché une importance plus grande qu'il ne le fait à la proposition que « le *mana* est la base physique de la magie » ; peut-être n'aurait-il plus admis que l'opération magique se réduit à une action purement physique ; peut-être enfin aurait-il senti le besoin de reviser profondément sa théorie de l' « imperméabilité » et de l'antériorité de la magie par rapport à la religion.

M. Frazer a incorporé au *Golden Bough* (I, pp. 111-119, p. 142 sq.) la théorie qui voit dans le tabou une *magie négative* et qu'il avait déjà exposée dans ses *Lectures on the early history of the kingship* (p. 52 sqq.). Il se borne, pour faire droit aux critiques de M. Marrett, à l'atténuer par quelques formules qui en restreignent la généralité. M. Frazer note que l'idée de considérer les tabous comme des rites négatifs est venue à peu près simultanément à plusieurs auteurs et qu'elle a été pour la première fois formulée avec précision en 1904 par MM. Hubert et Mauss. Mais peut-être l'accord n'est-il pas aussi complet que M. Frazer le croit. S'il s'agit de situer les tabous à leur place dans le culte et de marquer leur parenté avec les observances rituelles dont ils sont en quelque sorte la contre-partie négative, rien de mieux : il y a là une vue juste, commode et probablement féconde, que beaucoup de chercheurs acceptent, en effet, aujourd'hui. Mais, quand M. Frazer s'efforce de

réduire le tabou à la magie négative, il entend le vider de toute signification religieuse : le type par excellence de l'interdiction rituelle, ce serait la règle qui interdit au guerrier de manger le cœur du lièvre, de peur qu'il ne contracte, par voie d'homéopathie ou de contagion magiques, les qualités indésirables que ce cœur tient en réserve. Nous doutons fort que MM. Hubert et Mauss soient disposés à voir dans cette règle d'abstention, dictée par la prudence individuelle, — qui relève, en effet, de la magie négative, — le prototype de toutes les interdictions rituelles. En tous cas, l'effort tenté par M. Frazer pour esquisser une théorie du tabou, qui ferait complètement abstraction de la notion de *sacré*, nous paraît méconnaître des faits essentiels et constituer non un progrès, mais un recul pour la science.

D'ailleurs, lorsque M. Frazer en vient, dans la seconde Partie de cette édition, à exposer dans son ensemble le système des tabous, il laisse à peu près entièrement de côté la théorie de la *magie négative* : c'est à peine s'il y fait allusion dans trois ou quatre passages de ce volume (III, pp. 150 sqq., 164, 202, 204). Par contre, il y est question presque à chaque page de vertus mystérieuses, de forces ou d'influences spirituelles, puissantes et redoutables, de réserves de sainteté qu'il faut préserver de toute atteinte, dans l'intérêt de l'individu et de la communauté (III, *passim* ; notamment, pp. 132, 138 sq., 224 sq., 285, 293). Si la manière dont M. Frazer présente ici les faits est correcte, comme nous le croyons, il faut, semble-t-il, ou bien renoncer à faire du tabou une espèce négative de la magie, ou bien reconnaître qu'il entre dans la magie, positive ou négative, des éléments qui sont très loin d'être « purement physiques ».

Mais M. Frazer n'accepte pas ce dilemme; et un passage important de la seconde Partie, ajouté dans cette édition, nous laisse entrevoir comment s'opère, dans sa pensée, la conciliation de deux thèses qui semblent contradictoires. M. Frazer y analyse, à la lumière des faits esquimaux, ce qu'il appelle *la base spirituelle du tabou* (III, p. 210) : car il ne s'agit plus ici, comme dans la première Partie, de la base *logique* ou *physique* de la magie négative. Cette base spirituelle, c'est l'animisme. Quand les primitifs instituent ou observent des tabous, c'est toujours en vue de retenir leurs âmes volages ou de les préserver des dangers qui les menacent, en particulier de la malice et de la colère des autres âmes ou des esprits. La morale primitive ne fait intervenir aucun élément « surnaturel » : ce sont des « *êtres purement naturels* » qui y déterminent ce qui est bien et ce qui est mal. Les tabous se

fondent sur « une théorie des relations directes des êtres vivants entre eux »; il s'agit simplement de ne pas déplaire aux âmes des hommes puissants, ou des animaux, ou des plantes, ou du monde matériel. C'est seulement plus tard que les dieux interviendront; alors seulement les tabous recevront un vernis éthique et religieux, d'ailleurs superficiel : ils apparaîtront comme des commandements divins, pourvus de sanctions surnaturelles (III, pp. 213 sq., 218; cf. pp. 416 sq., 420). Ainsi, tandis que beaucoup d'ethnologues distinguent et opposent l'animisme, ou doctrine des esprits, et le dynamisme, ou doctrine des forces magico-religieuses impersonnelles, pour M. Frazer, ce sont là deux aspects d'une même philosophie grossière et primitive, qui pourrait se définir un pré-déisme naturaliste. A vrai dire, nous ne voyons pas très bien comment M. Frazer peut ranger parmi les *êtres vivants* et *purement naturels* les esprits des morts, auxquels il attribue pourtant une grande influence sur la pensée et sur la conduite des primitifs. D'autre part, les dieux, qui s'incarnent sous forme humaine ou animale, perdent-ils, aux yeux de M. Frazer, leur caractère « surnaturel » et religieux? Mais surtout, comment M. Frazer peut-il intégrer à la nature physique des pouvoirs, personnels ou impersonnels, dont il reconnaît le caractère mystérieux et spirituel, simplement parce qu'ils viennent s'attacher, se surajouter à des corps visibles, ces mêmes pouvoirs devenant surnaturels, quand ils sont rapportés à des personnes invisibles, aux dieux? Pourtant, le point d'application d'une force n'en change pas la nature. Or, c'est sur cette délimitation arbitraire du *naturel* et du *surnaturel* que M. Frazer édifie toute sa théorie des rapports de la magie et de la religion[1].

Laissons les théories générales et revenons à la première Partie.

On se rappelle que M. Frazer voit dans le prêtre de Némi le représentant humain de Virbius; celui-ci serait une forme locale de Janus (= Dianus), qui équivaudrait lui-même à Jupiter et serait l'époux de Diane, la déesse d'Aricie (II, pp. 129, 378 sqq.). A propos de ce couple hypothétique, M. Frazer nous présente, dans cette édition, une importante étude sur le mariage des dieux et de leurs représentants humains

1) Cette préoccupation qu'a M. Frazer de n'admettre chez les primitifs aucun élément « surnaturel » explique une correction assez significative de la troisième édition. En 1900, M. Frazer parlait encore des « dangers spirituels ou surnaturels », qui menacent les personnes soumises au tabou (I^2, p. 343). En 1910, reproduisant ce paysage il remplace *supernatural* par *ghostly* (III^3, p. 224).

(II, pp. 97-252). Il est vrai que, pour certaines parties de cet exposé, il s'est borné à déplacer des fragments de l'édition antérieure : ainsi, le chapitre XI, qui est consacré à l'influence des rapports sexuels sur la végétation, est simplement une reproduction un peu amplifiée des pp. 205-216 du vol. II de 1900. Mais il y a, dans cette étude des couples divins et liturgiques, des développements entièrement inédits. Les plus intéressants, selon nous, sont ceux qui concernent le feu (II, p. 195-265). Des faits rassemblés par M. Frazer, il ressort, en particulier, que la production du feu par friction est considérée, dans bon nombre de sociétés inférieures, comme une véritable génération : elle suppose l'accouplement de deux principes, l'un mâle, l'autre femelle, qui sont, assez souvent, mis en œuvre respectivement par un homme et par une femme. M. Frazer aurait pu enrichir sa collection avec des faits polynésiens. Le terme *hika* sert à la fois à exprimer la génération sexuelle et l'allumage du feu ; la baguette pointue en bois dur, qui est insérée verticalement et agitée dans la fossette d'une planchette horizontale en bois tendre, est appelée, chez les Morioris et chez certains Maoris, du même nom, *ure*, que l'organe génital mâle. En outre, dans une tradition maori qui raconte l'allumage d'un feu particulièrement sacré et puissant, il est dit expressément que la baguette verticale est mue par un prêtre-magicien, tandis que sa fille aînée tient avec ses pieds la planchette horizontale où la semence du feu va être déposée (Cf. White, *Ancient history of the Maori*, II, p. 189 sqq. et Gudgeon, in *Journal of the Polynesian society*, XVI, p. 88 sq.). M. Frazer utilise des faits analogues, notamment le bel ensemble de croyances et de pratiques que présentent à cet égard certains Bantous du sud-ouest africain, afin de rendre compte du culte du feu chez les Romains. Il y aurait le même rapport entre la planchette « mère du feu » et Vesta qu'entre la gerbe « mère du blé » et Déméter ; la divine Mère du feu aurait eu un partenaire tout trouvé en Jupiter, le dieu du chêne, qui fournissait aux Aryens d'autrefois le bois dur de leurs baguettes « mâles ». Les rois de Rome qui, selon notre auteur, personnifiaient Jupiter sur la terre, ont dû jouer pour lui le rôle de « pères du feu » : n'est-ce pas leur foyer privé qui est devenu par la suite le foyer public de l'État ? Quant à Vesta, elle était figurée par les Vestales, les vierges-mères du feu : leur chasteté obligatoire s'expliquerait aisément, d'une part, par leur devoir de fidélité envers l'époux divin et, d'autre part, par la nécessité de garder pour l'enfantement du feu leur vertu génératrice tout entière.

Avec sa modestie coutumière, M. Frazer se défend d'avoir voulu

écrire une histoire générale de la religion aryenne (II, p. 356, n. 7); mais tous les spécialistes reconnaîtront sans doute volontiers que le *Golden Bough*, surtout sous sa forme présente, apporte à cette histoire une contribution extrêmement importante. Utilisant les travaux de M. A. B. Cook, M. Frazer corrige et complète certaines de ses vues antérieures. C'est ainsi qu'il reconnaît avoir, dans les éditions précédentes, « mis de côté d'une façon beaucoup trop sommaire l'aspect météorologique de Zeus et Jupiter » (II, p. 358, n. 1). Aussi loin que nous puissions remonter dans le passé aryen, Jupiter nous apparaît, tout ensemble, comme un dieu du chêne, du ciel, de la foudre et de la pluie. Mais M. Frazer persiste à penser que, dans cette complexe personnalité divine, l'élément original est le chêne. Il lui paraît plus simple, plus facile, plus conforme aux habitudes de la pensée primitive, de supposer qu'un humble dieu sylvain a été promu à la dignité de grand dieu cosmique que d'imaginer le processus inverse; d'ailleurs, cette promotion s'expliquerait sans peine par la croyance que la foudre est un feu céleste, engendré par le dieu du chêne de la même façon que le feu terrestre et humain (II, pp. 348 sqq., 372 sq. et 386). Cette théorie paraît faire intervenir des postulats assez contestables. Mais nous devons laisser aux spécialistes le soin de l'apprécier. Bornons-nous aussi à leur signaler qu'ils trouveront encore dans cette première Partie des développements nouveaux sur les fonctions magiques et religieuses des rois de Rome et d'Albe, ainsi que sur les règles de la succession au pouvoir royal (II, pp. 171 sqq., 268 sqq.); sur la fête pastorale des *Parilia*, qui se perpétue dans l'Europe orientale d'aujourd'hui sous la forme d'une fête de Saint-Georges (II, p. 324 sqq.) et sur beaucoup de points de détail que nous ne pouvons pas même énumérer.

Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner la théorie générale exposée dans la seconde Partie, qui traite du tabou et des périls de l'âme. Cette Partie contient, d'ailleurs, peu de passages entièrement inédits. Bornons-nous à signaler : une étude des interdictions de la pêche et de la chasse, qui comprend, à propos des faits recueillis chez les Esquimaux centraux par M. Boas, une rapide théorie de la confession des péchés (III, pp. 190-223); — une explication de la règle rituelle, qui veut qu'au cours de certaines cérémonies on ait un pied chaussé et l'autre nu : il s'agirait de « lier » l'adversaire par les nœuds du soulier et de se tenir soi-même libre de tout lien (pp. 310-313); — l'hypothèse d'après laquelle les coutumes relatives à l'imposition du nom aux nouveau-nés procéderaient de la croyance dans la réincarnation des âmes (p. 366-372).

Dans le tome IV, qui forme la troisième Partie du nouveau *Golden Bough*, M. Frazer aborde l'étude de la mort des dieux et du meurtre rituel des personnages divins. On comprend qu'il y fasse une large place aux faits recueillis en 1909 et en 1910 par M. C. G. Seligmann dans la région de Fashoda (IV, pp. 17-33, p. 198, 204, 206). Nous ne savons pas si l'ensemble de représentations et de pratiques, que M. Frazer a imaginé pour rendre compte du sacerdoce de Némi, s'est jamais trouvé réalisé chez les anciens Latins. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il a existé à peu près intégralement jusque dans ces derniers temps chez les Dinka et surtout chez les Shilluk du Soudan. Il est bien probable que c'est la lecture du *Golden Bough* qui a orienté spécialement l'enquête de M. Seligmann du côté de ces hommes-dieux, que leurs adorateurs vénèrent au point de ne pouvoir les laisser survivre à l'affaiblissement de leur virilité. Si le prêtre de Némi n'avait pas exercé l'ingénieuse érudition de M. Frazer, nous n'aurions peut-être jamais connu les coutumes remarquables, grâce auxquelles le nom de Fashoda sera bientôt aussi célèbre parmi les ethnologues qu'il l'était déjà parmi les diplomates et les historiens de la politique contemporaine. Il y a là pour l'auteur du *Golden Bough* une belle récompense de son effort ; elle l'aidera sans doute à supporter avec philosophie les remontrances de certains critiques, qui ne se lassent pas de lui reprocher le caractère hasardeux de ses conjectures.

La règle ancienne, qui soumettait tous les huit ans les rois de Sparte à une épreuve redoutable, donne lieu, dans cette édition, à une longue et complexe recherche, qui se fonde en partie sur les travaux de M. A. B. Cook (IV, pp. 68-112) ; elle est surtout remarquable, parce qu'elle atteste chez l'auteur du nouveau *Golden Bough* le souci, que nous avons déjà noté, de faire une part plus large dans l'interprétation des religions classiques aux considérations météorologiques et astronomiques. Si l'octaétéride a joué un si grand rôle dans la vie religieuse, politique et juridique des Grecs, c'est, suivant M. Frazer, parce qu'elle permettait de faire coïncider périodiquement les calendriers solaire et lunaire. Tous les huit ans, le soleil rejoint la lune après une longue et vaine poursuite. Ce thème, qui fait le fond de mythes tels que celui de Zeus et d'Europe, a dû être dramatiquement réalisé, en Crète et ailleurs, par le mariage solennel du roi et de la reine, déguisés en taureau-soleil et en vache-lune; la légende de Pasiphaé perpétuerait le souvenir de ce rite, devenu inintelligible (p. 70 sqq. et cf. p. 87 sqq. : mariage de Cadmus et d'Harmonie). D'autre part, à l'entrée de chaque nouvelle

période cosmique, il convenait de renouveler l'ardeur du soleil en nourrissant son feu de victimes humaines (tribut du Minotaure) et de stimuler sa course par des rites mimétiques (danse d'Ariane, jeu de Troie, jeux Olympiques, etc.). Enfin, la fin de chaque cycle octennal devait naturellement marquer le terme des fonctions et de la vie même des rois, représentants du ciel sur la terre. Si l'on admet que le serpent, comme en Crète le taureau, a été le totem de plusieurs familles royales grecques, on comprendra que le roi déchu ait revêtu, pour subir le coup mortel, le corps animal où son âme allait émigrer. La légende du meurtre d'un dragon, commémorée tous les huit ans à Thèbes et à Delphes, perpétuerait le souvenir du meurtre périodique des divins hommes-reptiles, en même temps qu'elle célébrerait la victoire sans cesse renouvelée de la vie et de la lumière sur les puissances de nuit et de mort. Cette dernière hypothèse, que M. Frazer ne formule que sous les réserves les plus expresses, présente, à ses yeux, l'avantage de réconcilier les interprétations totémiste et cosmologique du mythe (p. 111 sq.). Il n'est pas sûr que tous les amateurs, si nombreux aujourd'hui, des spéculations astrales accorderont aux théories de M. Frazer ce « degré raisonnable de probabilité » dont il se contenterait pour elles; en tous cas, ils ne pourront plus l'accuser de vouloir à tout prix ramener la religion du ciel sur la terre et de chercher aux mythes et aux rites les plus sublimes une origine bassement animale ou végétale.

Cette troisième Partie contient encore plusieurs additions importantes, que nous devons nous borner à mentionner rapidement. Dans un chapitre nouveau consacré au régicide rituel dans la légende, M. Frazer s'attache incidemment à prouver l'origine totémique des contes du type de *la Belle et la Bête* (pp. 120-133). — Le chapitre IV montre comment une royauté fatale et souvent très brève peut quand même trouver des amateurs dans les nombreuses sociétés où l'amour de la vie et l'horreur de la mort ne sont pas poussés au même point que dans la confortable bourgeoisie anglaise d'aujourd'hui (pp. 134-147, 273 sqq. et cf., sur le suicide religieux, pp. 42 sqq., 54 sqq.). — Enfin, M. Frazer suggère une explication, au moins partielle, de l'immolation des premiers-nés, qui serait fondée sur la croyance dans la réincarnation : le père ne pourrait laisser vivre son fils aîné, détenteur de sa propre âme, sans risquer de perdre les pouvoirs royaux et même la vie (pp. 187-194).

Nous craignons d'avoir dépassé déjà les bornes ordinaires d'un compte rendu; et pourtant nous avons conscience de n'avoir donné à nos lecteurs qu'une idée bien insuffisante et bien appauvrie des quatre premiers volumes du nouveau *Golden Bough*. Les pays les plus riches en beautés variées sont ceux qui souffrent le plus dans les descriptions des voyageurs. Le *Golden Bough* est un monde aux mille aspects divers. Pour lui rendre pleine justice, pour apprécier convenablement tous les aperçus originaux de M. Frazer, ses innombrables hypothèses, souvent aventureuses, mais toujours brillantes et suggestives, un compte rendu ne suffit pas; il en faudrait plusieurs, écrits à des points de vue différents par des critiques de cultures et de préoccupations très diverses.

ROBERT HERTZ.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Hans Achelis. — **Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.** — I Band, Quelle et Meyer, Leipzig, 1912, 1 vol. in-8° de XII-295 p. Prix : br. 10 M., rel. 12 M. — M. Hans Achelis, professeur à l'université de Halle, s'est proposé de donner en deux volumes une histoire du Christianisme dans les trois premiers siècles qui, tout en exposant l'état actuel de nos connaissances sur cette période, ne rebutât pas le lecteur par l'accumulation de notes techniques et de références bibliographiques.

Le premier volume, le seul que nous ayons sous les yeux, s'ouvre avec la constitution de la première église de Jérusalem et conduit jusqu'à l'élimination du judéo-christianisme d'une part, du paganisme de l'autre. C'est en somme la période à laquelle appartiennent les livres du Nouveau Testament qui fait l'objet de ce premier volume. On ne peut qu'approuver M. Achelis de n'avoir pas considéré comme on le faisait autrefois que le domaine de l'histoire ecclésiastique s'ouvrait seulement à la fin de l'époque néo-testamentaire et même s'il a consacré un volume, sur deux au Ier siècle, c'est-à-dire à peine au tiers de l'ensemble de la période qu'il a à envisager; étant donnée l'importance des faits qui font l'objet de ce volume, on ne saurait l'en blâmer.

Loin de reprocher à M. Achelis d'avoir fait entrer le siècle apostolique dans le cadre de son histoire, nous serions plutôt tenté de lui demander pourquoi il n'y a pas fait entrer aussi l'histoire évangélique. Cette histoire est si organiquement liée à celle de l'Église qu'il eût fallu, nous semble-t-il, lui consacrer au moins quelques pages d'introduction.

M. Achelis s'est attaché, et il y a lieu de l'en féliciter, avant tout à la vie intérieure de l'Église, qui, suivant les expressions qu'il emploie « a été pouss e par des forces internes de sa patrie orientale dans le vaste monde, qui s'est enracinée sur ce nouveau terrain, s'y est dépouillée de ses formes primitives, mais en gardant une originalité telle, qu'elle n'a pas été détruite par toutes les nouveautés qui l'entouraient. Elle était un organisme si vivant qu'elle a tout dominé et tout transformé en forces nouvelles, à tel point que dans son conflit avec l'État païen la victoire lui est restée après une lutte de soixante ans. »

Le premier volume est divisé en cinq chapitres dont voici les titres : L'église de Jérusalem — L'apôtre Paul — Les communautés pagano-chrétiennes — La fin du judéo-christianisme — L'élimination du paganisme. La narration est claire, simple, facilement accessible à toute personne cultivée. Des développements sur quelques points particuliers sont rejetés à la fin du volume.

Il va sans dire que quels que soient ses mérites, un livre comme celui de M. Achelis ne saurait entièrement satisfaire tous ses lecteurs. Les uns ou les autres désireraient sans doute quelques développements supplémentaires sur un point ou sur l'autre. C'est ainsi, pour donner un exemple, que le § 5 du premier chapitre (*Die Sammlung der Evangelien*) nous a paru un peu bref. Mais ceci est, en somme, secondaire et il reste que M. Achelis nous paraît avoir bien réussi dans l'entreprise qu'il avait conçue d'écrire pour le grand public une histoire ancienne du christianisme, d'une bonne tenue scientifique mais en même temps d'une lecture agréable et facile.

Maurice Goguel.

Ambroise Ledru. — **Les premiers temps de l'Église du Mans.** *Légende et Histoire. Les Origines.* — Le Mans, Benderitter, 1913. In-12, XVII-274 p. Prix : 3 fr. 50. — Parlant d'un ouvrage de l'auteur sur *La Cathédrale du Mans*, paru en 1900, les Bollandistes terminaient ainsi leur compte rendu très justement élogieux : « M. Ledru est trop bien préparé, par sa formation scientifique et par ses travaux antérieurs, à écrire l'histoire des évêques du Mans, pour qu'il puisse se dérober à une tâche si utile... » L'invitation a été entendue. En 1902, M. le chanoine Ledru donnait une édition critique des fameux *Actus Pontificum Cenomannis in Urbe degentium*. En 1911, il publiait un volumineux *Répertoire des Monuments et Objets anciens préhistoriques, gallo-romains, mérovingiens et carolingiens existant ou trouvés dans les départements de la Sarthe et de la Mayenne*[1]. C'étaient les pièces justificatives d'une Histoire ancienne de l'Église du Mans dont voici le premier volume consacré seulement aux origines.

Ces origines sont humbles et relativement récentes. Le premier évêque du Mans réellement historique est saint Victeur (environ 450-490). Il semble avoir eu trois prédécesseurs. Le tombeau du premier, saint Julien, « présentait les caractères d'une construction peu soignée de la fin du IVe siècle ». Telles sont les conclusions auxquelles aboutit un archéologue distingué et un minutieux critique. Il semble d'ailleurs impossible de tirer davantage des textes et des monuments. A la vérité, c'est une grande pitié que plusieurs siècles après Tillemont, Fleury, Ellies Dupin, Launoy, Baillet, l'auteur soit obligé de reprendre si longuement certaines démonstrations à l'usage de ses coreligionnaires. Peuvent-ils en profiter ?

En 1903, M. Paul Allard écrivait, à propos d'une histoire de *La controverse de l'apostolicité des Églises de France*, que son auteur avait « trop bruyamment et parfois trop brutalement enfoncé une porte ouverte », mais qu'au moins « il serait désormais impossible de la refermer derrière lui ». La porte a été refermée : qu'on enfonce des portes ouvertes, à propos d'Écriture sainte ou d'histoire ecclésiastique, la porte est toujours refermée ; les aventures récentes

1) Ouvrage signalé dans la *Revue*, tome LXV, p. 137.

de MM. Loisy, Turmel, Duchesne, Lagrange sont là pour le prouver. Il y a peu de légendes aussi ineptes que les prétendues « traditions provençales »; récemment M. l'abbé Vacandard les a réfutées une fois de plus : il a été blâmé par des évêques, par son propre archevêque, Mgr Fuzet, et le cardinal secrétaire d'État a félicité Mgr Fuzet, au nom de Pie X, dans une lettre datée du 22 avril 1912 et dont il n'est pas hors de propos de donner ici une citation pour enregistrer le degré de liberté qui reste aux écrivains du clergé catholique : « Les considérations aussi justes que victorieuses de Votre Grandeur à propos du fait d'une tradition très vivante et très glorieuse pour les Églises de Provence, peuvent s'appliquer à beaucoup d'autres questions déformées, sous l'appareil pompeux d'une érudition vaine, par une science soi-disant plus avancée et qui n'en est pas plus sûre d'elle-même.,, Puisse votre bel exemple être un stimulant et un encouragement pour les esprits droits et vigoureux qui emploient leurs forces et leur talent à éclairer les âmes chrétiennes, dans toutes les régions du domaine intellectuel, et à écarter d'elles les effets contagieux du venin plus ou moins subtil du modernisme et le venin plus ou moins déguisé de l'hypercritique ».

L' « encouragement » donné aux défenseurs des prétendues « traditions provençales » va-t-il susciter des défenseurs aux légendes mancelles ? Souhaitons, en tout cas, qu'on n'aille pas jusqu'à empêcher de paraître la suite d'une histoire pour laquelle M. Ledru est si parfaitement qualifié et que, peut-être, il a déjà complètement rédigée.

A. Houtin.

Maria Windstosser. — **Étude sur la Théologie germanique**, suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et 1518. — Paris, Félix Alcan, s. date (1912), IX-218 p. in-8°. Prix : 5 fr. — C'est pour l'obtention du doctorat d'Université que Mlle M. Windstoesser a présenté cette étude à la faculté des lettres de Paris. Elle s'ouvre par une *Bibliographie* très soignée; l'auteur a divisé son travail en deux parties. La première comprend cinq chapitres. Dans le premier, il nous entretient des manuscrits et des éditions premières du fameux traité. Le texte de la *Theologia teutsch* fut, on le sait, révélé par Luther, qui publia cet opuscule d'un inconnu, fragmentairement d'abord en 1516, puis, deux ans plus tard, d'après un manuscrit plus complet; depuis, ces deux archétypes ont tous deux disparu, mais une foule d'éditions, réimpressions pures ou simples, ou éditions critiques ont été données depuis, en latin et en allemand, d'après les éditions du professeur de Wittenberg ou d'autres manuscrits signalés depuis[1]. On s'accorde généralement

1) L'édition de F. Pfeiffer, donnée en 1851, d'après le manuscrit de 1497, découvert en 1843 dans la bibliothèque des princes de Loewenstein-Wertheim, à Bronnbach, a été généralement préférée jusqu'ici, mais notre auteur déclare que ce manuscrit ne représente pas le manuscrit *original*, et que pour juger et discuter les idées de l'écrivain anonyme, il faut s'en tenir au texte de Luther.

à voir dans le rédacteur ou le compilateur de la *Théologie allemande*, un frère servant de l'Ordre Teutonique, qui aurait vécu au XIVe siècle, qui restera vraisemblablement toujours inconnu. Dans le second chapitre on trouve le plan et l'analyse de la *Théologie*; dans le troisième, les sources auxquelles l'anonyme a puisé ses spéculations. L'influence de la *Théologie germanique* sur la Réforme et en particulier sur la pensée de Luther est examinée au quatrième chapitre, et, dans le cinquième, l'auteur pousse la recherche de l'influence du mystique du XIVe siècle sur la pensée postérieure de l'Allemagne depuis les anabaptistes jusqu'à Schelling, Hegel et Richard Wagner[1].

La seconde partie du volume de Mlle Windstoesser renferme une traduction française, aussi fidèle que possible, du texte allemand, d'après les impressions de Luther. Il n'est pas sûr qu'un esprit peu familiarisé avec la tournure mystique de l'intellect allemand au moyen âge comprendra toujours ce que l'auteur de la *Théologie* a voulu dire, et la traductrice elle-même a placé plus d'une fois entre parenthèses le texte allemand, pour faciliter la tâche à ceux qui connaissent la langue du moyen âge. C'était un travail difficile, qui a été consciencieusement exécuté; et si elle ne peut espérer trouver beaucoup de lecteurs — les mystiques contemporains ont d'autres allures! — la thèse de Mlle Windstoesser facilitera singulièrement aux esprits sérieux qui ne craindront pas de l'aborder, la compréhension d'un texte plus réputé que connu parmi nous et qui ne fut pas sans influence sur l'esprit de la Réforme allemande, à ses heures initiales[2].

Rod. Reuss.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. III (*Hemies bis Leyton*. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912. Un vol. 4° de XII p. et 2.448 col. — Nous avons signalé à nos lecteurs les deux premiers volumes de cette excellente encyclopédie : le troisième les dépasse, par le hasard des articles qu'appelle l'ordre alphabétique, en abondance et en intérêt. Que l'on songe que ce tome renferme des mots typiques comme : *Jesus Christus*, *Judentum*, *Kirche* et tous ses composés : *Kirchenausschuss*, *Kirchenbau* (véritable histoire de l'architecture religieuse dans le catholicisme et le protestantisme), *Kirchenbücher*, *Kirchengeschichtsschreibung*, *Kirchenlied*, *Kirchenmusik*, *Kirchenrecht*, *Kirchenverwassung* etc., et encore *Katholizismus*, *Kongregationen*, *Kunst* (envisagé du point de vue religieux), *Literaturgeschichte des N. T.*, *Liturgik* et

1) Peut-être bien Mlle W. veut-elle voir des « dérivations de pensée », des influences directes, dans ce qui n'est que reflet d'idées ambiantes et analogies de hasard; sait-on seulement si le compositeur de *Tristan* a jamais eu entre les mains la *Théologie germanique*?

2) On ne sait pas très bien pour quelle raison l'auteur a conservé leurs formes allemandes aux *prénoms* des personnages célèbres qu'il cite (*Johann* Tauler, *Johann* Reuchlin, etc.); pourquoi il écrit *Franckfort* et *Altenburg*. P. 28, il faut lire *Landauer* pour *Laudauer*. — P. 108, sans doute *Tschoppau* pour *Tschoppan*.

que sur le point de s'achever, il rencontre encore les mots *Luther* et *Luthertum* ! Sans préjudice des sérieuses monographies sur l'état religieux de tel ou tel pays : *Japan, Indien, Irland, Italien*..., d'une brillante et solide étude sur l'*Islam* par M. Becker suivie d'un substantiel résumé de la philosophie islamique dû à M. Horten. La *Religion in Gegenwart* a sa place dans tous ces articles. Elle fait l'objet unique de quelques autres, mais les auteurs, même sur des sujets aussi périlleux que le *Kulturkampf* ou que la *Los von Rom-Bewegung* semblent n'avoir pas quitté le terrain de la *Religion in Geschichte*.

La façon dont est présenté ce tome qui, très dense, reste maniable et clair est digne de vifs éloges ; l'article *Kirchenbau* est illustré d'un bon choix de types architecturaux ; l'article *Katakomben* renferme des coupes et plans bien établis.

P. A.

Sancti Benedicti regula Monachorum editionem criticopracticam adornavit D. Cuthbertus Butler. — Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1912, 1 vol. in-12 de xvi-212 pp. — D. Cuthbert Butler, abbé du monastère de S. Grégoire le Grand de Dowaside, qualifie son édition de « critico-practica », et rien n'est plus juste que cette épithète double. Le texte est établi d'après les neuf meilleurs manuscrits ; les Prolégomènes renferment, outre bon nombre de remarques personnelles, le meilleur des résultats contenus dans les éditions Schmidt, Wölfflin, Traube, Morin, Plenkers. (A compléter cependant avec la 2e édition du travail de D. E. Schmidt, parue à Ratisbonne, en 1911).

Mais les difficultés philologiques ont été judicieusement aplanies « ut textus hic, dit D. C. B. a monachis nostris in choro in capitulo, in cella sine molestia legi possit ». D'ailleurs une table commode réunit les plus importantes parmi les leçons des divers manuscrits. Pour l'histoire du texte, D. Cuthbert Butler se range avec D. Morin et H. Plenkers à l'avis de Traube pour qui, on le sait, le Sangallensis 914 est le seul texte normal. Néanmoins D. C. B. reconnaît la valeur de certains arguments apportés par D. Schmidt en faveur de la priorité de la *traditio casinensis*.

Cette édition se recommande encore par une très intéressante série de recherches (en notes) sur les sources scripturaires et patristiques du texte de la Règle bénédictine. Un bon index de la latinité intéressera les philologues : l'enseignement religieux fera son profit d'une « Medulla Doctrinæ S. Benedicti » patiemment extraite par D. C. B. et placée à la fin de cet utile volume.

P. A.

Yrjö Hirn. — **The Sacred Shrine** : A Study of the Poetry and Art of the Catholic Church. — 1 vol. in-8 de xv-574 pages. 1912. Londres, Macmillan. 14 s. net. — L'auteur, — professeur d'esthétique et de littérature moderne à l'Université de Finlande, Helsingfors, et déjà connu par un ouvrage sur *Les Origines de l'Art*, — s'était proposé d'étudier la mythologie catholique au point de vue esthétique. En traitant son sujet, il s'est aperçu qu'une étude dogma-

tique ferait mieux comprendre non seulement des œuvres particulières d'art et de poésie, mais encore le principe intime de l'art catholique. « Ce que les artistes ont représenté et ce que les poètes ont chanté, écrit-il, ç'a été, dans beaucoup de cas, la réalisation de motifs esthétiques renfermés dans un système théologique intellectuel. La doctrine catholique est riche en possibilités poétiques; elle résulte même, à mon sens, d'une spéculation qui, dans une grande mesure, était dirigée par des aspirations esthétiques. Dans les écrits purement théologiques des Pères et des ascètes on peut, semble-t-il, suivre la trace continuelle d'une création esthétique qui n'est pas la moins significative, quoiqu'elle ne soit ni consciente ni intentionnelle. Ainsi, en partant de quelques grands principes communs, il serait possible d'expliquer une production qui reste homogène dans son caractère, quoiqu'elle s'exprime dans des formes aussi hétérogènes que des dogmes, des poèmes et des peintures. C'est ce qui est tenté dans le présent ouvrage qui, commencé comme une pure exposition d'histoire esthétique et littéraire, s'est développé en traité synthétique des caractéristiques de la mentalité catholique. »

Les investigations de l'auteur sont limitées à deux dogmes, exprimant spécialement la pensée de la relation de l'Être suprême avec le monde : l'Eucharistie et l'Incarnation, qui pratiquement, donnent la messe et le culte de la Vierge. La première partie du livre est donc consacrée à l'autel, aux reliques, aux reliquaires, à la messe, à l'hostie, à l'hostie consacrée, à l'ostensoir et au tabernacle. Dans la seconde, après avoir étudié le dogme et les évangiles de Marie, l'auteur expose les idées et les manifestations artistiques relatives à sa conception, à son enfance, à l'annonciation, à l'incarnation, à la visitation, à la naissance virginale, à la crèche, à la Mère de douleurs, à la mort de Marie et à l'assomption, enfin aux symboles de la Vierge. Les sujets sont traités avec une grande richesse d'information — dans un ordre purement logique. « L'Église catholique est un moyen âge qui a survécu jusqu'au XXe siècle. Les époques et les différences géographiques n'ont pas grande importance pour le système de croyances qui prétend se faire accepter *semper, et ubique, et ab omnibus.* »

A. Houtin.

Maurice Perrod. — **Répertoire bibliographique des ouvrages Franc-Comtois imprimés antérieurement à 1790.** 1 vol. gr. in-8 de 382 p. 1912, Paris, librairie P. Champion. — Ce répertoire, le seul qui existe en ce genre pour la Franche-Comté, n'intéresse pas seulement les amateurs de l'histoire particulière d'une grande province, mais encore ceux qui s'occupent de maintes questions d'érudition religieuse ; histoire des Jésuites, de l'Inquisition et de la sorcellerie, du pays protestant de Montbéliard, etc., etc... Il semble parfaitement impartial, non seulement parce qu'il ne porte pas d'appréciation sur les ouvrages catalogués, mais encore parce qu'il enregistre avec un soin égal les productions des différents partis et des différentes tendan-

ces. Par exemple, dans l'affaire de l'abolition de la main-morte sur la terre de Saint-Claude, il indique pareillement les ouvrages de Christin et de Voltaire et ceux de l'évêque et des chanoines.

Le défaut de l'ouvrage est de manquer de tables systématiques; il n'y a qu'une table de noms d'auteurs. Cette omission sera réparée dans un second volume qui est sous presse, le *Répertoire bibliographique des ouvrages franc-comtois imprimés de 1790 à 1800.*

A. Houtin

F. Duine. — **La Mennais. L'Homme et l'Écrivain.** Pages choisies. Paris-Lyon, librairie Emmanuel Vitte, in-8° 438 pages, 7 illustrations. — « Ce simple livre de lecture menaisienne comprend une petite bibliographie, une biographie élémentaire, et une anthologie, qui se complètent les unes les autres pour donner sur La Mennais des notions premières, solides, toutefois, et assez abondantes... Ce volume s'adresse d'abord aux jeunes gens cultivés... Nous espérons, en outre, que cette publication ne sera pas inutile aux lettrés eux-mêmes, ou à ceux qui devraient l'être... »

C'est en ces termes que l'auteur présente modestement son livre. Ses publications, conduites avec une excellente méthode, sont toujours profitables. Mais il est docteur ès questions ménaisiennes. Aussi ce recueil, qui semble simplement un ouvrage de vulgarisation, mérite-t-il d'être signalé à tous ceux qui s'intéressent à la vie et à l'œuvre du grand écrivain breton. Outre des notes fort instructives, ils y trouveront des pièces inédites.

A. Houtin.

Count Paul von Hoensbroech. — **Fourteen Years, A Jesuit**, A Record of Personal Experience and a Criticism. Translated from the German by Alice Zimmern. Londres, Cassell et Cie, 1911. 2 vol. in-8. — L'auteur de ce livre appartient à une vieille famille catholique. Né en 1852, élevé dans un collège de jésuites, entré dans leur compagnie en 1878, il en est sorti à la fin de 1892. En 1893, il avait publié un court récit de son exode, mais ce n'est qu'en 1910-1911 qu'il a raconté l'histoire de son évolution : comment on avait fait de lui un jésuite et comment le jésuite a été défait par les circonstances et les études.

La Compagnie de Jésus tient une place si curieuse dans l'histoire religieuse; elle apparaît encore d'une manière si fantastique dans la presse contemporaine, — comme l'ont prouvé l'année dernière même les contes répandus sur les conspirations et les souterrains des jésuites de Lisbonne, et l'accusation de violation du secret de la confession portée, à Rome, contre leur Père Bricarelli, — que tout livre d'expériences vécues dans le sein de leur société suscite quelque intérêt. Reste naturellement la question de savoir jusqu'à quel point il mérite créance.

Les deux volumes du comte von Hoensbroech se lisent, — du moins dans

la traduction anglaise, — aussi facilement qu'un roman. Ce n'en est pas un ; le lecteur se sent sur le terrain de l'histoire, bien que ce ne soit certes pas sur celui d'une histoire écrite sans colère et sans passion. L'auteur est animé d'une haine violente contre certaines personnes et contre la Compagnie elle-même. Quand il traite de questions obscures, il prend trop souvent la solution défavorable. Par exemple, il va jusqu'à représenter le pauvre vieux visionnaire Malagrida comme complice de l'attentat commis contre le roi Joseph de Portugal.

Voici le jugement global sur la Compagnie : « L'ordre des Jésuites est une organisation internationale qui, très profondément et très habilement, avec des centaines d'artifices, mine la religion et l'État, la science et la civilisation, afin d'y fourrer son propre esprit. Et cet esprit est un esprit de convoitise et de domination, de mensonge et de fourberie, d'égoïsme immodéré, d'avidité pour les possessions des hommes et même plus encore pour leur liberté et leur indépendance, — l'esprit d'irréligion et d'antichristianisme. » (Tome II, p. 446.) Le renard qui a eu la queue coupée dans un piège doit penser de même que ce piège est le plus abominable de tous.

En finissant, M. von Hoensbroech nous confie que, sorti du jésuitisme et de l'Église romaine, il n'a pas tardé à s'apercevoir qu'il y a aussi des *jésuites* parmi les protestants *orthodoxes* ». Peut-être en découvrira-t-il encore ailleurs.

Puisse-t-il vivre assez longtemps pour les comparer tous à tête reposée, et nous dire, de sang froid, quels sont les pires.

A. Houtin.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Andrew Lang. — Andrew Lang est mort à Banchory au mois de juillet dernier, à l'âge de soixante-huit ans. « Le monde britannique, a dit M. S. Reinach, perd le plus spirituel de ses savants et le plus savant de ses hommes d'esprit ». Sur l'homme et l'œuvre, notre collaborateur et ami M. A. van Gennep a bien voulu nous donner les notes et souvenirs que voici :

« Andrew Lang était Écossais, mais il paraît que sa famille était d'origine tsigane. Aussi a-t-il volontiers chanté *the gipsy freedom*; et peut-être son goût pour le folklore, sa « versatilité » intellectuelle, ce passage continuel du plaisant au sérieux, et réciproquement, s'expliquent-ils comme une survivance, en cet étonnant écrivain, de vieilles tendances ancestrales.

Mais c'est beaucoup de théories en une fois. Andrew Lang compte parmi les *Oxonians*, ayant été étudiant à Balliol, puis fellow à Merton. De 1844, date de sa naissance, à 1912, il n'y a pas beaucoup d'années; mais il y a tant d'œuvres qu'elles occupent seize pages entières du catalogue du British Museum. Il y a de tout : des poésies légères, des ballades, des contes adaptés pour les enfants, des discussions de psychologie et d'art populaire, des polémiques de toute sorte, tant scientifiques que littéraires, des préfaces et des essais, de gros livres pesants sur la mythologie et sur Homère. Lang a pénétré dans bien des domaines et partout les traces qu'il a laissées resteront longtemps visibles. Il a eu ce don de vivifier à nouveau de vieux sujets et de découvrir du nouveau là où d'autres n'auraient rien aperçu du tout.

Dans cette *Revue*, nombreuses ont été les analyses consacrées à ses ouvrages d'histoire comparée des religions, de folklore et d'ethnographie[1]. Quand bien même on n'était pas disposé à accepter toutes ses conclusions, on avait à rendre hommage à la clarté avec laquelle il exposait les sujets les plus complexes et à l'ardeur toujours jeune — dirai-je juvénile? — avec laquelle il défendait ses idées ou attaquait celles de ses adversaires.

Ses ouvrages principaux, du point de vue de la spécialité de cette *Revue*, sont : *Custom and myth* (1884[2], 2e éd. 1904) et *Myth, Ritual and Religion* (1887[3], 2e éd. 1901[4]), par lesquels il acquit d'un coup une situation en vue dans

1) La *Revue* a publié d'Andrew Lang un article : *Folklore et Mythologie, réponse à M. de Ploix*, dans son tome XIII, p. 197.
2) C. r. dans *Revue*, t. XI, 104.
3) C. r. dans *Revue*, t. XVI, 247; XVII, 235.
4) C. r. dans *Revue*, t. XL, 339.

notre littérature internationale. Puis vinrent *The Making of Religion* (1898, 2e éd. 1900[1]); *Magic and Religion* (1901); *Modern Mythology* (recueil d'articles, 1897[2]); *The Secret of the Totem* (1905[3]) comme volumes, et divers Essais, qui sont encore dispersés. Ses articles de journal sur l'histoire des religions et le folklore, toujours humouristiques à la manière anglaise, furent innombrables.

On trouve aussi des chapitres sur l'histoire comparée des religions dans ses livres sur la question homérique: *Homer and his Age* (1906) et *the World of Homer* (1910); son édition (1888) des *Contes* de Perrault, d'après l'exemplaire de Cousin, est précédée d'une introduction comparative qui est une petite merveille (quiconque s'est essayé à cette comparaison des thèmes de contes connaît la difficulté qu'il y a à présenter les faits lisiblement) et dans *The Clyde Mystery* (1905) il a fait des rapprochements entre la préhistoire et l'ethnographie qui méritent d'être mieux connus.

Je dois beaucoup à Lang : je lui dois d'avoir pris goût à l'histoire des religions. Lorsque parut la traduction, par Léon Marillier, de *Cultes, Mythes et Religions* (Alcan 1896[4]), j'étais étudiant à l'École des Langues orientales et je comptais me spécialiser dans la linguistique et l'orientalisme. Mais la lecture de ce volume changea du tout au tout mes projets d'avenir. Bien des années passèrent, et quand ma thèse parut, puisqu'il s'agissait de totémisme, j'envoyai à Andrew Lang l'un de mes premiers exemplaires. Ainsi s'établirent entre nous des relations épistolaires intermittentes; car je ne suivais qu'avec peine cette avalanche incessante d'hypothèses sur le totémisme et l'exogamie, dont il n'a guère fait connaître au public que la dixième partie.

Je crois que ce qu'il a écrit sur ces deux thèmes est ce qu'il y a de moins solide dans son œuvre, parce que le moindre document nouveau peut jeter bas la mieux charpentée des constructions théoriques faites comme les siennes, je veux dire tendant à discerner un développement « logique ». Andrew Lang cherchait trop la logique en ces matières : rien de plus illogique que la vie individuelle et surtout que la vie sociale.

Mais cette qualité lui a servi dans ses polémiques. Là, du moins, le sol est ferme et nul n'a mieux su viser au défaut de la cuirasse. Max Müller en a éprouvé les effets : Lang a démoli sa conception mythologique. D'autres, qu'il a attaqués avec virulence, ont prétendu ignorer ses coups de boutoir; d'autres, encore, comme M. Sidney Hartland, ont réussi à lui tenir tête.

De sorte que rien de ce qu'a écrit Lang n'a passé inaperçu : il a réhabilité la méthode comparative, il a fait justice de quelques théories creuses; et si, quand il a essayé de construire à son tour, il s'est parfois trompé, si dans certains cas

1) C. r. dans *Revue*, t. XLV, 232.
2) C. r. dans *Revue*, t. XXXVI, 305.
3) C. r. dans *Revue*, t. LIII, 241.
4) C. r. dans *Revue*. XXXII, 339; t. XXXIII, 121.

son attitude intellectuelle a été confuse au point que les ethnographes néo-catholiques se sont proclamés ses disciples et lui ont conféré une auréole inattendue d'orthodoxie, du moins ce qui reste est assez varié et assez imposant pour assurer à Andrew Lang une très belle place dans la littérature proprement dite et dans la littérature scientifique de son pays — et aussi, internationale.

A. VAN GENNEP.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1912-1913. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

1. *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.*

M. Mauss : Théorie de l'origine de la croyance à la vertu des formules, les lundis à dix heures 1/4. — Explication des documents concernant les rapports entre l'organisation juridique et l'organisation religieuse (Amérique du Nord-Ouest, Afrique équatoriale), les mardis, à dix heures 1/4.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après le Popol-Vuh (2e et 3e parties) et d'autres documents indigènes, les mercredis et samedis, à cinq heures.

M. M. Zeitlin : Les temples et autres lieux de culte du Pérou précolombien, les samedis, à cinq heures.

M. A. Foucher : Explication d'un texte brahmanique, les mardis à deux heures 1/4. — Études d'archéologie bouddhique, les mardis à trois heures 1/2.

M. Amélineau : Explication du Livre des Morts (suite), les lundis, à neuf heures 1/4. — Explication des textes de la Pyramide de Pépi Ier (suite), les lundis, à dix heures 1/4.

M. C. Fossey : Textes divinatoires récemment publiés dans le XXXe fascicule des Cuneiform Texts, les mardis et jeudis à cinq heures.

M. Maurice Vernes : Recherches sur les anciens sanctuaires d'Israël et sur les légendes qui s'y rattachent, les mercredis, à trois heures un quart. — Explication de textes empruntés au Pentateuque, les lundis, à trois heures un quart.

M. Edouard Dujardin : La secte juive des Nazaréens au Ier siècle de notre ère, les mercredis, à deux heures 1/4.

M. Israël Lévi : La constitution de la famille juive à l'époque talmudique, les lundis, à quatre heures et demie. — Étude des traités du Talmud relatifs à la prière, les lundis, à cinq heures 1/2.

M. Clément Huart : Explication du Coran, à l'aide du Commentaire de Tabari, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane dans le Methnévi de Djelâl-eddin-Roûmi, les mercredis, à quatre heures 1/2.

M. J. Toutain : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Grèce, les jeudis à trois heures 3/4. — La religion et les cultes à l'époque romaine en Palestine et en Judée, les vendredis, à cinq heures.

M. H. Hubert : La mythologie irlandaise, les jeudis, à neuf heures 3/4. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis, à onze heures.

M. Eugène de Faye : Histoire de l'apologétique chrétienne aux premiers siècles, les mardis, à quatre heures 1/2. — De l'influence des doctrines gnostiques sur la théologie et la morale chrétiennes au IIIe siècle, suivie de l'explication des principaux textes, les jeudis, à neuf heures 1/4.

M. P. Monceaux : Les relations des martyrs du temps de saint Cyprien, les lundis, à deux heures. — Etudes pratiques : l'Epigraphie chrétienne de Rome, aux IVe et Ve siècles, les mardis, à dix heures 3/4.

M. G. Millet. — Recherches sur l'iconographie byzantine des grandes fêtes, les jeudis, à deux heures 1/4. — Etudes pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures et demie.

M. F. Picavet : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez les philosophes et les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle, en particulier chez Descartes, Spinoza, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Thomassin, Leibnitz et Kant, les jeudis, à huit heures. — Les rapports de Dieu et des hommes, surtout les formes de la révélation, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, les jeudis à quatre heures.

M. P. Alphandéry : Innocent III et la croisade, les lundis, à cinq heures. — Études sur le Chronicon universale anonymi Laudunensis, les vendredis, à cinq heures.

M. R. Génestal : Le « privilegium fori » en matière civile, les samedis, à une heure 1/2. — L'exemption, les samedis, à deux heures et demie.

M. L. Lacroix : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis, à trois heures.

M. J. Deramey : Etudes sur quelques fondations d'églises en Asie Mineure, les jeudis, à deux heures et demie.

II. *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. L. Finot : Explication de la Bhagavadgita, les lundis à 11 heures.

M. Guieysse : Etude des papyrus hiératiques du British Museum, les samedis à dix heures 1/2.

M. Mayer-Lambert : Explication du Livre des Nombres, les mardis à deux heures 1/4 ; explication du Livre d'Isaïe, les mardis à trois heures 1/4.

M. Isidore Lévy : Israël la Royauté, les mercredis à deux heures 1/2.

M. J. Bloch : Explication de la Mrcchakatikā, les lundis à neuf heures. — Explication du Râmayan de Tulsi-Dâs, les mardis à neuf heures.

M. Moret : Textes historiques et religieux de l'Egypte, les mardis à cinq heures 1/2.

M. R. Poupardin : La formation du temporel de l'évêque de Paris du Ve au XIIe siècle, les lundis à neuf heures 1/2.

M. Serruys : Formes primitives de l'historiographie chrétienne, les mercredis à cinq heures.

M. Thévenin : Le sacre des rois capétiens et des empereurs de nation germanique, les jeudis à dix heures et demie.

III. *Au Collège de France.*

M. Le Chatelier : Les rapports du christianisme et de l'Islam, les mercredis à dix heures et demie.

M. A. Loisy : Le sacrifice dans les religions de l'Inde et de la Chine, les lundis et samedis, à dix heures 1/2.

M. Bédier : La légende du Saint-Graal, les mercredis à quatre heures.

M. Casanova : La doctrine du Coran, les lundis à trois heures.

M. Chavannes : Le culte des grands hommes en Chine, les mardis à une heure 3/4.

M. Clermont-Ganneau : Monuments sémitiques, les lundis et mercredis, à trois heures 1/2.

M. M. Croiset : Les dieux d'Homère, les mercredis à quatre heures.

M. L. Finot : L'origine indienne des religions, les samedis à trois heures 3/4.

M. Monceaux : Les monastères africains aux ve et vi^{e} siècles, les lundis à trois heures 1/2. — Explication du *De opere monachorum* de saint Augustin, les mardis à neuf heures 1/2.

VI. *A la Faculté des Lettres.*

M. Andler : La pensée religieuse en Allemagne de 1800 à 1848, les jeudis à trois heures.

M. Debidour : Le pontificat de Pie IX, les lundis à quatre heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques ou palis, les lundis à deux heures 1/4.

M. Guignebert : Les évangiles synoptiques, les mardis à deux heures 1/4. — La vie intérieure de l'Église au ive siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Lods : Histoire de la religion d'Israël du viiie au ve siècle, les mercredis à dix heures 1/2. — La société juive aux environs de l'ère chrétienne, les samedis à quatre heures 1/4.

M. Mâle : Les origines de l'art chrétien en France, les samedis à quatre heures 3/4.

M. Picavet : Plotin chez les mystiques latins, byzantins, arabes et juifs du viiie au xiiie siècle, les lundis à quatre heures 3/4.

M. Revon : Histoire des religions au Japon, les mardis à deux heures 1/2.

M. Rébelliau : Le Jansénisme de 1636 à 1660, les jeudis à dix heures 1/2.

M. Gœlzer : Le poète Prudence, les mardis à quatre heures 1/2.

Notre collaborateur M. J. Toutain fera cette année, à la Sorbonne (cours d'Enseignement secondaire des jeunes filles) une série de leçons sur *Les pays des origines du christianisme.*

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 12 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Moret*, Conservateur adjoint du Musée Guimet : Les temples funéraires des Pharaons de l'ancien Empire (*Projections*).

Dimanche 19 janvier à 2 h. 1/2. — M. *P. Alphandéry*, directeur de la *Revue de l'histoire des religions* : Les Croisades d'enfants.

Dimanche 26 janvier à 2 h. 1/2. — M. *E. Rodocanachi* : La destruction et l'utilisation des anciens monuments de Rome (*Projections*).

Jeudi 30 janvier à 2 h. 1/2. — M. *F. Nau* : Le Nestorianisme en Asie centrale.

Dimanche 2 février à 2 h. 1/2. — M. *R. Cagnat*, membre de l'Institut : Une visite à quelques villes africaines récemment fouillées (*Projections*).

Jeudi 6 février à 2 h. 1/2. — M. *E. Guimet*, directeur du Musée Guimet : Symboles égypto-grecs (*Projections*).

Dimanche 9 février à 2 h. 1/2. — M. *Théodore Reinach*, membre de l'Institut : La colonie juive d'Eléphantine.

Jeudi 13 février à 2 h. 1/2. — M. *V. Goloubew* : Le Kailas d'Ellora (*Projections*).

Dimanche 16 février à 2 h. 1/2. — M. *Toutain*, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes Etudes : Les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque (*Projections*).

Jeudi 20 février à 2 h. 1/2. — M. *J. Hackin* : Peintures tibétaines (*Projections*).

Dimanche 23 février à 2 h. 1/2. — M. *P. Pelliot*, professeur au Collège de France : Le Manichéisme en Asie centrale et en Extrême-Orient.

Dimanche 2 mars à 2 h. 1/2. — M. *le lieutenant de Tressan* : Les influences étrangères dans l'Histoire de la peinture japonaise (*Projections*).

Dimanche 9 mars à 2 h. 1/2. — M. *D. Menant* : Pèlerinage aux temples jaïnas de Girnar (*Projections*).

Dimanche 16 mars à 2 h. 1/2. — M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France : Les grands hommes de l'histoire indienne.

PUBLICATIONS DIVERSES.

Un fragment de vase en pierre, récemment acquis par le Musée du Louvre, amène M. L. Heuzey à rectifier (*Musique chaldéenne*, ext. de *Revue d'Assyriologie* t. IX, n° 3) l'interprétation qu'il avait donnée des fragments de bas-relief découverts à Tello, en 1905, par le commandant Cros. Le grand disque dentelé, dressé entre deux personnages, ne serait pas une roue de char — et, en effet, il lui

manque non seulement les rayons, mais aussi toute indication de moyeu, — mais un énorme tympanon ou une grosse caisse. Le fragment de vase montre deux éphèbes qui en jouent gravement tandis que se dresse, sur l'instrument lui-même, un petit personnage en longue robe, tenant des deux mains un vase à goulot. La tête est en forme de bélier, c'est donc un acolyte divin. M. Heuzey interprète ce génie à tête de bélier comme représentant la violence du coup frappé sur la peau tendue, « en même temps que le son brusque et comme bondissant qui en résultait ». On pourrait songer à une autre explication. La tête de bélier était l'emblème du dieu Éa, le dieu des eaux. M. Heuzey a même proposé d'expliquer ce symbole par « la force d'impulsion des vagues et des sources jaillissantes ». L'attribution du bélier aux eaux jaillissantes est parallèle à celle du taureau aux fleuves : à Artas, en Palestine, on croit que la source est gardée par un bélier blanc et par un bélier noir. La procession représentée sur le fragment de vase ne serait-elle pas en l'honneur d'*Éa* : on sait que les primitifs jouent volontiers du tambour pour obtenir la pluie ou le jaillissement des sources.

— Dans le tome XII des *Mémoires* de la Délégation française en Perse, publiés sous la direction de M. J. de Morgan, M. P. Toscanne a donné un mémoire intitulé : *Études sur le serpent. Figure et symbole dans l'antiquité élamite*. L'auteur s'est proposé « de présenter au public savant toute une série de petits monuments représentant le serpent dressé au-dessus de la femme, tantôt surgissant devant l'arbre de vie, tantôt terrassé par un personnage ». Somme toute, c'est un essai de réhabilitation de la fameuse interprétation par G. Smith d'un cylindre du British Museum en tant qu'illustration du chap. II de la Genèse. Quel que soit le succès de cette tentative, on saura gré à M. Toscanne d'avoir groupé et reproduit un nombre considérable de monuments au type du serpent, découverts à Suse dans ces dernières années, notamment durant l'hiver 1908-1909. On se convaincra aisément que le serpent n'a pas joué dans les préoccupations religieuses des Élamites un rôle moindre que chez les autres peuples de l'antiquité.

— Dans la *Revue Sémitique* (juillet 1912) que M. Joseph Halévy rédige avec une vaillance infatigable, le savant sémitisant critique pied à pied deux travaux récents de M. Salomon Reinach dont l'un *Samson* est une brillante conférence faite au Musée Guimet (*Bibl. de vulgarisation*, t. XXXVIII, 1912) et l'autre *Simon de Cyrène* est extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles* (juillet 1912). En dehors des objections de détail, M. J. Halévy conteste la thèse fondamentale qu'on peut résumer en ces termes : Samson, le tueur de lion, fut, à l'origine, tout comme Héraclès, un lion. Or, le lion fut identifié au soleil. Samson ne serait pas, à proprement parler un héros solaire, pas plus qu'Héraclès. Leurs légendes auraient simplement passé par une *phase solaire*, en ce sens que le lion a été comparé et même identifié au soleil. M. Halévy

montre la difficulté que soulève cette exégèse : il faudrait alors admettre qu'Héraclès fut également un serpent monstrueux, dédoublé dans la suite en un héros divin et en hydre de Lerne, ou encore un oiseau ou encore un centaure, etc. M. Halévy aurait pu ajouter que l'intervention du Baal de Tyr n'est pas en situation, car ce n'est pas lui qui avait le lion pour animal-attribut, mais Astarté. Somme toute, le rapport de Samson avec le soleil n'est indiqué que par son nom qui signifie « petit soleil », ou comme le veut M. König « solaire » ; mais si l'on use de cet argument, il faut y mettre plus de mesure que n'ont coutume les mythographes ; il faudrait surtout ne pas embrouiller à la légère toutes les questions. Il n'est pas douteux que le système de M. S. Reinach risque de trouver plus de créance dans le grand public que chez les spécialistes, et, à ce point de vue, les réserves de M. Halévy étaient nécessaires. Mais de son côté, M. Halévy exagère quand il affirme que « tout est proprement juif dans l'histoire de Samson », que la supposition d'un primitif « conte cananéen manque de toute base scientifique », que « c'est à la fois injuste et inconvenant d'accuser le conteur juif de falsification d'une légende païenne ». La critique de M. J. Halévy manquera-t-elle donc toujours de sérénité ?

— Le baron W. de Grüneisen a donné aux *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscript.*, t. XII, 2e partie, une étude intitulée : *Le portrait d'Apa Jérémie. Note à propos du soi-disant nimbe rectangulaire.* C'est dans les peintures de Saqqarah et de Baouit, en Egypte, que l'auteur recherche l'origine du soi-disant nimbe rectangulaire, bien connu en Italie. Dans ces peintures, l'Apa Jérémie porte deux nimbes, l'un carré, l'autre rond. Ce double nimbe s'explique par les représentations funéraires de l'Égypte gréco-romaine. On figurait le défunt sous l'aspect d'un vivant devant un pylône, puis sous l'aspect d'Osiris avec une niche circulaire. Le pylône simplifié devint une simple planchette derrière les momies et fut ensuite transporté dans la peinture murale.

— L'*Encyclopédie de l'Islam* publiée avec le concours des principaux orientalistes par MM. Th. Houtsma, R. Basset, T.-W. Arnold et R. Hartmann, et dont une subvention assure une édition française, vient de voir paraître sa 14e livraison. On y trouvera une importante notice de M. C. H. Becker sur *Caire* (*Le*) avec deux plans, il s'agit de l'agglomération qui succéda à la vieille ville d'Héliopolis ('Aïn Shams des Arabes) ; *Calatrava* ou Qal'at Rabah (C. F. Seybold) ; une très brève note sur *Calcutta* (J. S. Cotton) qui n'est plus que la capitale du Bengale avec plus d'un million d'âmes dont 29 % de musulmans ; *Célèbes* (A. W. Nieuwenhuis) qui conserve encore d'anciennes croyances animistes altérées par l'hindouisme et l'islamisme ; une intéressante étude du terme *Čelebi* (W. Barthold) où la dérivation de *čeleb* = dieu et le sens de « sectateur de Dieu » sont donnés comme le plus probables. D'après M. Marr ce

nom de *čelebi* aurait été primitivement celui des Yézidis (du persan *îzed*, Dieu). En dehors de son sens religieux (c'est encore aujourd'hui le plus haut rang dans l'ordre derviche des Maulawî), čelebi a souvent désigné les princes, les personnages nobles ou les savants notoires. *Čerkesses* (A. Dirr), nominalement musulmans ; *Ceuta* (G. Yver) ; *Ceylan*(T. W. Arnold) ; *Chine*, importante étude au point de vue islamique due à M. Martin Hartmann qui conclut : « L'Islâm n'est pas une religion de civilisation. L'Islâm est avant tout l'ennemi exaspéré de la civilisation franque. Or, c'est celle-ci que la Chine est disposée à adopter... La nation chinoise fera toujours bien de prendre garde aux éléments musulmans qu'elle renferme dans son sein, et notamment d'empêcher l'accroissement de la communauté musulmane par l'achat d'enfants chinois ». *Čingane* (Th. Houtsma) un des noms des Tziganes en Orient ; *Čingiz-Khân* (W. Barthold) le fondateur de l'Empire mongol ; *Čishtî* (Th. Houtsma) fondateur d'une confrérie soufie très répandue dans l'Inde et l'un des plus grands saints de ce pays ; *Čitrâl* (M. Longworth Dames) ; *Constantine* en Algérie (G. Yver) ; et le début d'une monographie sur *Constantinople*.

— Le mouvement en Italie, que nous avons déjà signalé en faveur d'un enseignement officiel de l'histoire des religions, venant suppléer la suppression déjà ancienne des facultés de théologie, a suscité une enquête dans *la Cultura contemporanea* (publication à tendances modernistes ; voir mai-juin, un article de S. Minocchi avec lettres de E. Boutroux, T. K. Cheyne, R. Eucken, S. Reinach, G. Sorel, etc., et juillet-août, articles de A. Vannuzzi et de L. Salvatorelli). Une raison s'ajoute à toutes celles d'ordre général qu'on peut faire valoir, c'est que l'Italie est devenue une puissance musulmane. M. Ettore Passadore en retraçant rapidement les *Origini christiano-giudaiche dell' Islam* (*Rivista d'Italia*, juin 1912), constate la puissance morale que représentent les deux cent cinquante millions de musulmans, les progrès que ce culte ne cesse de faire et la nécessité de bien le connaître pour éviter les heurts et les surprises. « L'étude des religions, conclut l'auteur, est sans aucun doute une des plus importantes pour connaître la psychologie des peuples ».

R. D.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Ad. Reinach. L'origine du thyrse 1
P. Roussel. Le jeûne funéraire dans l'Iliade 171
M. Goguel. La date et le lieu de composition de l'Épître aux Philippiens 330

MÉLANGES ET DOCUMENTS

P. Saintyves. L'anneau de Polycrate 49
M. Cohen. Cérémonies et croyances abyssines 182
J. Capart. Bulletin critique des religions de l'Égypte (1908-1909). . 81, 291
R. Basset. Bulletin des périodiques de l'Islam, 1911. . . . . . . 201, 343
P. Alphandéry. Le IV[e] Congrès international d'Histoire des Religions à Leyde 233

REVUE DES LIVRES

1. *Analyses et comptes-rendus.*

Ashvaghosha. Buddha-charita (*A. Baston*) 259
C. Blinkenberg. The Thunderweapon in Religion and Folklore (*Ad. Reinach*) 269
A. Bonhöffer. Epiktet und das Neue Testament (*E. de Faye*). . . . 381
F. Büchsel. Le concept de vérité dans l'Évangile et les Épîtres de Jean (*J. L. Schlegel*). 133
Ce qu'on a fait de l'Église (*Goblet d'Alviella*) 147
G. Daressy. Cercueils des cachettes royales (*G. Foucart*) 367
A. David. Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha (*P. Oltramare*) 359
Dialogues du Bouddha, trad. par T. W. et C. A. F. Rhys Davids (*P. Oltramare*) 115
J. Drouet. L'abbé de Saint-Pierre. L'homme et l'œuvre (*A. Rébelliau*). 141
C. Formichi. Açvaghosa poeta del Buddhismo (*A. Baston*) 259

Pages.
G. Foucart. Histoire des religions et méthode comparative (*R. Hertz*) . 253
J. G. Frazer. The Golden Bough (*R. Hertz*). 385
M. Friedländer. Synagoge und Kirche in ihren Anfänge (*Ad. Lods*). . 377
P. Humbert. Le Messie dans le Targum des Prophètes (*M. Vexler*) . . 264
M. Kegel. Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese (*C. Piepenbring*). 130
J. C. Lawson. Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion (*H. Hubert*) 373
E. Lehmann. Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion (*P. Oltramare*) 369
K. E. Neumann. Les derniers jours de Gotamo Buddho (*P. Oltramare*). 118
R. Pischel. Leben und Lehre des Buddha (*P. Oltramare*) 369
E. Samter. Geburt, Hochzeit und Tod (*Ad. Reinach*). 110
H. Scholz. Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (*P. Monceaux*). 266
H. Osborn Taylor. The Mediaeval Mind (*P. Alphandéry*) 139
J. Toutain. Les cultes païens dans l'empire romain (*Fr. Cumont*) . . 125
E. Vacandard. Études de critique et d'histoire religieuse, III (*A. Houtin*) 135
A. Wünsche. Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch (*M. Vexler*) . 263

II. *Notices bibliographiques.*

H. Achelis. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten (*M. Goguel*) 398
A. Arnal. La personne humaine dans les Évangiles (*M. Goguel*) . . . 278
S. Benedicti regula Monachorum 402
A. de Cock et J. Teirlinck. Brabantsch Sagenboek (*B. P. van der Voo*). 280
F. Duine. La Mennais (*A. Houtin*). 404
J. Hastings. Encyclopædia of Religion and Ethics (*P. Alphandéry*) . 158
K. Höber. Der Streit um den Zentrums-Charakter (*A. Houtin*). . . . 158
P. v. Hönsbröch. Fourteen Years as Jesuit (*A. Houtin*). 404
Yrjö Hirn. The sacred Shrine (*A. Houtin*). 402
Jean Rufus. Plérophories (*F. Macler*) 277
C. H. W. Johns. Ancient Assyria (*L. Delaporte*) 276
Journal of Manchester Oriental Society. 1911 (*L. Delaporte*) 275
H. Leclercq. Les Martyrs. XI (*A. Houtin*) 157
A. Ledru. Les premiers temps de l'Église du Mans (*A. Houtin*) . . . 399
Palladius. Histoire lausiaque (*P. Monceaux*). 156
M. Perrod. Répertoire des ouvrages franc-comtois antérieurs à 1790 (*A. Houtin*) 403
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. III (*P. Alphandéry*) . . . 401
N. Schmidt. The new Jesus Myth (*B. P. Van der Voo*). 154
N. Schmidt. The Messages of the Bible (*F. Macler*) 276

Pages.
W. B. Smith. Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu (B. P. Van der Voo) 279
J. Tixeront. Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne (P. Monceaux) 155
L. A. Villari. Le chiese cristiane (A. Houtin) 158
H. Visscher. Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, I (B. P. Van der Voo). 153
M. Windstosser. Étude sur la théologie germanique (R. Reuss) . . . 400

Chroniques, par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

Enseignement de l'Histoire des religions : A Paris, à l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, p. 408 ; Section des Sciences historiques, p. 409 ; au Collège de France, p. 410 ; à la Faculté des Lettres, p. 410 ; Conférences de M. Toutain, p. 411 ; Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet, p. 411 ; Enquête sur un enseignement officiel de l'Histoire des religions en Italie, p. 414.

Nécrologie : Le P. Albert Poncelet, p. 168 ; Notes sur Andrew Lang, par A. Van Gennep, p. 406.

Généralités : Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, p. 169 ; IIIe Congrès archéologique à Rome, p. 170 ; R. M. Meyer, Schwurgötter, p. 289 ; I. Scheftelowitz, Das Hörnermotiv in den Religionen, p. 289 ; W. Fröhner, Göttergaben, p. 289.

Folklore et non-civilisés : G. C. Wheeler, Religions des Iles Salomon, p. 288.

Religions de la Perse et de l'Iran : P. Toscanne, Études sur le serpent dans l'antiquité élamite, p. 412.

Religion de l'Égypte : Les fouilles de Tounah, p. 160 ; K. Sethe, L'exode d'Hathor-Tefnut, p. 284 ; G. Maspero, Procès entre particuliers et dieux de l'ancienne Égypte, p. 285 ; W. de Grüneisen, A propos du soi-disant nimbe rectangulaire, p. 413.

Religion assyro-babylonienne : Le débat Babel-Bibel, p. 162 ; P. Scheil, La chronologie du règne de Hammourabi, p. 163 ; P. Scheil, Le grand temple Esagilâ-Babylone, p. 281 ; L. Heuzey, Musique chaldéenne, p. 411.

Judaïsme : Les tombes des patriarches à Hébron, p. 161 ; Fr. Cumont, Un ex-voto au Theos Hypsistos, p. 165 ; H. Weinheimer, Hebräer und Israeliten, p. 286 ; E. König, Sur Gen. IV, 1, p. 281 ; J. Halévy, A propos de Samson, p. 412.

Islamisme : Ph. S. van Ronkel, Une amulette arabo-malaise, p. 167 ; 13e livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 167 ; L. Massignon, La

formule Ana al-Haqq, p. 290; 14e livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 413.

Autres religions sémitiques : Les fouilles de 'Aïn Shems, p. 160; Baudissin, Les traditions harraniennes sur Tammouz, p. 163; G. F. Hill, Cultes palestiniens à l'époque gréco-romaine, p. 163; D. Nielsen, Le culte de la Vénus sémitique, p. 286; M. Lidzbarski, Inscription phénicienne de Zandschirli, p. 287; Papyrus d'Eléphantine publiés par Sachau, p. 288; Petites inscriptions sémitiques récemment publiées, p. 288.

Religions de l'Asie Mineure et de la Mer Egée : Les fouilles de 'Aïn Shems, p. 160; H. Grothe, Exploration en Asie Mineure, p. 282.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles à Thasos, p. 161; G. F. Hill, Cultes palestiniens à l'époque gréco-romaine, p. 163; P. Foucart, Les drames sacrés d'Eleusis, p. 164; S. Reinach, Hèraklès Monoikos, p. 175; J. Carcopino, Ostie dans l'Enéide, p. 166; Pichon, L'épisode d'Amata dans l'Enéide, p. 167; Ch. Dugas, Fouilles de Sparte, p. 282; O. Gruppe, Die Eherne-Schwelle und der Thorikische Stein, p. 288; G. A. Gerhard, Zur Legende vom Kyniker Diogenes, p. 288; L. Fahz, Ein neues Stück Zauberpapyrus, p. 288; Fr. Cumont, Une épitaphe métrique de Madaure, p. 289.

Religions de l'Asie centrale : J. Marquart, La conversion des Ouigoures, p. 164; A. Meillet, Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale, p. 281

Religions primitives de l'Europe : S. Reinach, Les Monoeci, p. 165; E. Mogk, Les sacrifices humains chez les Germains, p. 288.

Chistianisme primitif : D. G. Morin, Un traité de S. Pacien, p. 162; W. M. Ramsay, Inscription mentionnant Quirinius, p. 283; Harnack, La conversion de l'apôtre Paul, p. 289.

Christianisme du moyen âge : H. Lemaître, La statue miraculeuse de la Sainte-Chapelle, p. 168.

Christianisme moderne : F. Uzureau, Le miracle eucharistique des Ulmes, p. 167.



Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

